

DIE
SIEBZIG WOCHEN DANIELS.

EINE KRITISCH-EXEGETISCHE STUDIE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOCHW. THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT ZU ROSTOCK

VORGELEGT VON

Lic. R. WOLF

HAUPTPASTOR AN DER ST. STEFANS KIRCHE IN KOPENHAGEN.

LEIPZIG

DRUCK VON W. HARTMANN

1889.

DIE
SIEBZIG WOCHEN DANIELS.

EINE KRITISCH-EXEGETISCHE STUDIE.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOCHW. THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT ZU ROSTOCK

VORGELEGT VON

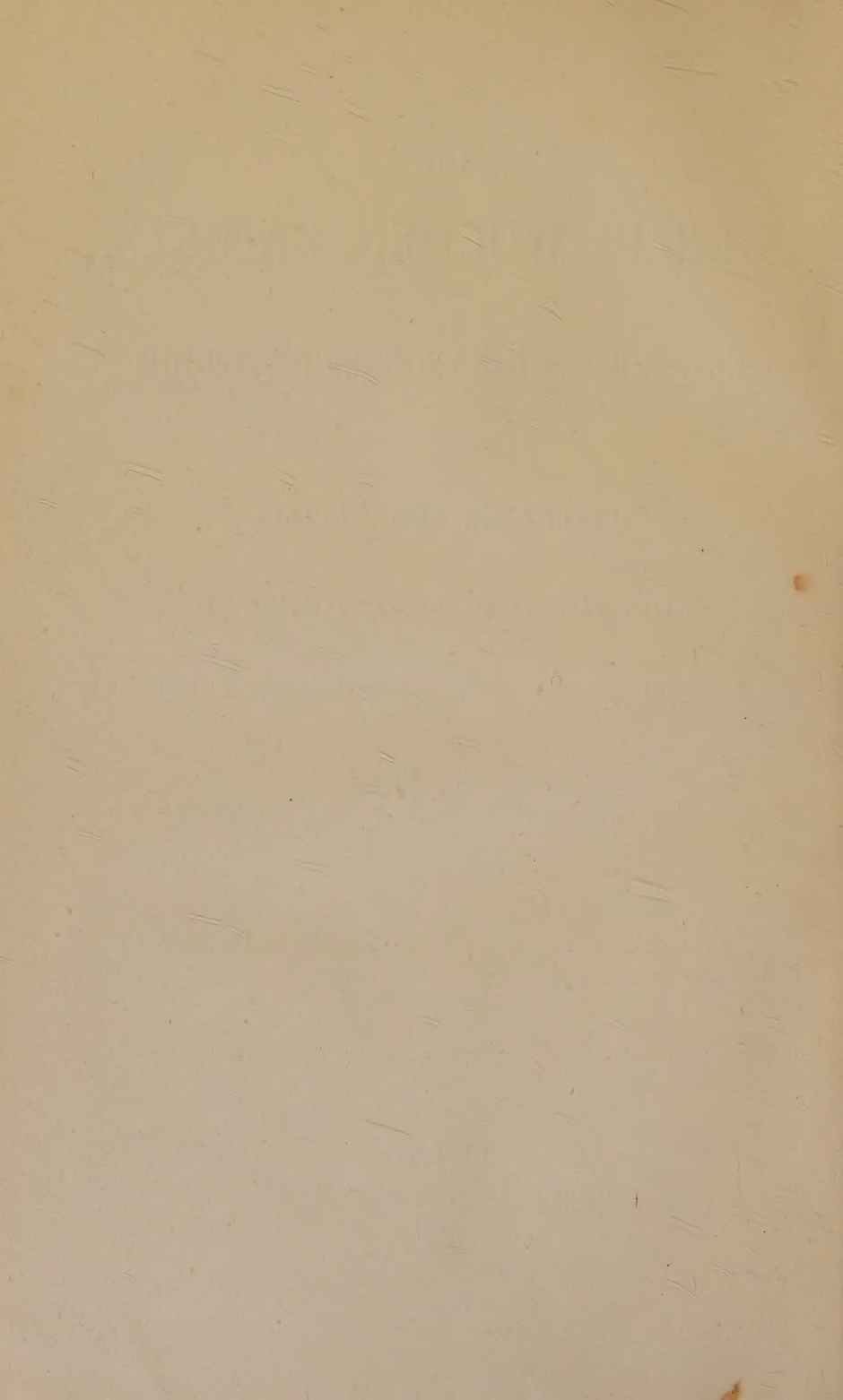
Lic. R. WOLF

HAUPTPASTOR AN DER ST. STEFANS KIRCHE IN KOPENHAGEN.

LEIPZIG

DRUCK VON W. HARTMANN

1889.



Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Textkritische Untersuchung	13
1. Der Konsonanttext	13
2. Die Septuaginta	17
3. Das Resultat der Textkritik	25
II. Auslegung	32
III. Der Terminus a quo	55
IV. Der Inhalt der 70 Wochen	59
A. Die Zeitfolge	59
B. Die Hauptrichtungen in der Auffassung des Inhalts der 70 Wochen	64
1. Die typisch-messianische Auffassung	64
2. Die direkt messianische Auffassung	69
3. Die eschatologische Auffassung	80
V. Das Neue Testament und Daniel 9	83
VI. Das Endresultat	87

Einleitung.

Ungeachtet aller Fülle von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, die von der Theologie aufgeboten worden ist ¹⁾, um über den Inhalt der 70 Wochen, von denen Daniel 9, 24—27 handelt, Klarheit zu erhalten, muss doch zugegeben werden, dass diese Frage immer noch als ein unaufgeklärtes Problem dasteht, auf dessen Lösung die theologische Wissenschaft daher ferner hinarbeiten hat. Wird dieses Ziel jemals erreicht werden? Im Blick auf die Verheissungen Dan. 12, 4. 8 dürfen wir nicht daran zweifeln. Wir tragen kein Bedenken, diese Worte, die zunächst auf Kap. 10—12 zu beziehen sind, auch auf Kap. 9 anzuwenden, denn obgleich dieses Gesichte aus einer anderen Periode enthält, so ist dennoch der Inhalt desselben mit dem jener drei Kapitel so nahe verwandt, dass, wie dies auch vom Sammler geschehen, das Ganze als ein Buch betrachtet werden kann.

Wir bleiben in Kürze bei den erwähnten Worten stehen, da dieselben eine Wesenscharakteristik des ganzen Buches Daniel geben, die für das Verständnis des Abschnittes von den 70 Wochen von der grössten Bedeutung ist. Es heisst: „Verschliesse diese Worte und versiegele das Buch bis auf die letzte Zeit. Viele werden darüber kommen und grossen Verstand finden.“

Hier wird gesagt, dass eine Sonne in diesem Buche verborgen ist, die einstmals aufgehen und ein Licht von gewaltiger Klarheit verbreiten wird. Das Glück, dieses Licht zu schauen, ist denen bestimmt, die dasselbe suchen. Es

¹⁾ S. das Verzeichnis über die reichhaltige Litteratur, z. B. in Langes Bibelwerk, Herzog-Plitt, Realencycl., Art. Daniel, und Dr. F. Fraidl: die Exegese der 70 Wochen in der alten und mittleren Zeit, 1883.

Wolf, die siebenzig Wochen Daniels.

soll ihnen sicher zu teil werden, aber erst „in der letzten Zeit,“ cf. Kap. 8, 17. 19, d. h. am Ende der heiligen Geschichte, da Gottes Volk die Erfüllung aller Verheissungen schauen soll. Dass $\gamma\gamma$ hier absolut und nicht relativ verstanden werden muss, (wie Hab. 2, 3), geht schon zur Genüge aus Kap. 12, 2 hervor, wo von der Auferstehung der Toten die Rede ist. Es ist ein Gedanke, der durch alle Prophetien hindurchschimmert, dass der Abschluss dieser Geschichte mit dem Kommen des Messias zusammenfallen wird. Wenn nun Daniel sagt, dass seine Prophetie bis zu dieser Zeit verschlossen und versiegelt bleiben soll, so liegt in diesen Worten die Andeutung, dass es eine Prophetie von anderer als der gewöhnlichen Art ist. Man schliesst und versiegelt einen Brief¹⁾, damit derselbe von niemandem ausser dem Empfänger gelesen werde. Die Prophetie wird also wie ein Brief betrachtet, dessen Inhalt nur von denen vollkommen verstanden werden wird, welche die Erfüllung schauen.²⁾ Sogar der Prophet selbst versteht die Prophetie, die er ausspricht, nicht vollständig, V. 8. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass Gottes Volk, wenn es eifrig in derselben forscht, auf mannigfache Weise erleuchtet werden solle, V. 4. Der Prophet vergleicht also seine Prophetie mit einer Aussicht von einem hohen Berg, die ihm in einer Entzückung gegeben wird. Von dem Gipfel desselben, der dem Volk unerreichbar ist, überschaut er in einem Augenblick nicht nur die weitesten Fernen, sondern auch die verschiedenen Stadien des Weges, bis an dessen Ende sein Auge dringt. Andere müssen mühsam mit dem Fernrohr nach Licht spähen, und es soll daher das Licht, das durch ihn angezündet worden, jenen ein Wegweiser zur Wahrheit sein, bis einstmals der helle Tag in voller Klarheit anbricht.

Mit anderen Worten: Die vorliegende Prophetie ist eine Apokalypse. Da ohne diese Auffassung der Inhalt derselben nicht korrekt verstanden werden kann, so sind wir genötigt, den Begriff der Apokalypse im voraus zu

¹⁾ Jerem. 32, 11; 1. Kg. 21, 8. cf. Jes. 8, 16.

²⁾ Jer. 8, 16; Hiob 37, 7; cf. Apok. 5, 1. 5. 9; 6; 8, 1; 10, 4.

bestimmen und ihr Verhältniß zur Prophetie nachzuweisen. Es genügt nicht mit Encycl. Brit. zu sagen, eine Apokalypse sei eine Prophetie „especially revealed in visions or expressed by means of symbols“. Denn jede Prophetie ist visionär und kann vielfach Bilder benutzen. Für uns steht aber die Johanneische Apocalypse als Paradigma aller Apokalyptik da, und dieses Riesenwerk des apokalyptischen Geistes hat wohl auch den modernen Namen der Apokalypse bestimmt. Wir brauchen daher das Wort „Apokalypse“ in der jetzt von dem theologischen Sprachgebrauch fixierten Bedeutung: Ein Gesicht 1) von den letzten Dingen, in welchem diese sich dem Auge 2) unter bestimmten Bildern und 3) in bestimmt von einander geschiedenen Stadien darstellen.

Die allgemeine Prophetie sieht die Zukunft sich spiegeln in den geschichtlich gegebenen Verhältnissen und Ereignissen der Gegenwart. Daher ist auch eine jede einzelne derselben in sich begrenzt, sodass die gesamte Prophetie vom Reiche Gottes und dessen Könige, dem Messias, aus vielen einzelnen Prophetien, deren jede eine besondere Seite des Ganzen schildert, zusammengestellt werden muss. Gottes Geist hat dem Blick des Propheten die Zukunft in der Gegenwart sich widerspiegeln lassen. Wenn er daher auch seine Darstellungen sehr wohl in Bilder einkleiden kann, so haben diese dann doch stets einen geschichtlichen Ausgangspunkt und Hintergrund. Gerade diese Wahrheit hat die Theologie oft übersehen, und der Rationalismus wiederum einseitig überschätzt; denn wenn dieser sagt, die Propheten seien nur Kinder ihrer Zeit, nur die Ersten des Volkes an geistlichem Verständnis für dieselbe, so lässt er ausser Acht, dass ihre Prophetien sich so hoch über ihr Zeitalter erheben, dass sie im letzten Grunde doch nur dann ihre Erklärung finden, wenn man sie als Wunder, als Inspiration betrachtet. Und ebenso müssen die Versuche, die von seiten des englischen, wie nicht minder des deutschen und holländischen ¹⁾ Rationalismus gemacht worden

¹⁾ S. Dr. A. Piersons Kritik über Küenens bekannte Auffassung in der Schrift: Een Studie over de geschriften van Israels Propheten, 1877,

sind, die ethische Unvollkommenheit der Propheten nachzuweisen, um dadurch ihre dogmatische Zuverlässigkeit zu erschüttern, als ein für allemal missglückt betrachtet werden. Das richtige Verständnis für die Prophetien wird hingegen in demselben Verhältnis Klarheit gewinnen, als man die göttliche und menschliche Seite gleichmässig hervorhebt. Eine Auffassung, die mit Luther einen Psalm ohne weiteres betitelt: „Ueber den Messias,“ ist nicht unwahr, aber in theologischer Beziehung unzureichend. Man muss der Geschichte der damaligen Zeit auf den Grund gehen, um diejenige Form und Gestalt, in die das Reich Gottes, der Kampf zwischen Licht und Finsternis, gerade zur gegebenen Zeit gekleidet war, ermitteln zu können. Erst dann, wenn man derart untersucht hat, was dem Gesicht des Propheten zu Grunde liegt, wird man einen Schritt weiter gehen und ihm auch bei denjenigen Gesichtern folgen können, die sich wie Tempelsäulen auf dem vorhandenen Fundament erheben. Nur muss man stets im Auge behalten, dass dieses Fundament die heilige Geschichte ist¹⁾, wo gar manches nicht nur durch den Lebensgang des heiligen Volkes, sondern auch durch seinen Gottesbegriff schon im voraus bedingt ist. Es liegt nun in der Natur der Prophetie, dass dieselbe mit einem die Zeiten klar durchdringenden Blick das Licht sowohl wie die Finsternis bis zu deren letzten Entwicklungsstadien sieht, oder mit anderen Worten: Dass sie bis zum letzten Gericht hinausschaut, bei welchem das Licht den endlichen Sieg davontragen soll. Die Erfüllung einer einzelnen Prophetie erweist sich jedesmal nur als eine vorläufige, die zur Erwartung einer noch reicheren Erfüllung in einer neuen Zukunft berechtigt. Der Prophet gleicht also einem Wanderer, der in einem Gebirge reist. Er sieht stets nur die Richtung des Weges, unterscheidet dagegen die Entfernung zwischen den einzelnen Punkten nicht; dies vermögen wir erst successive, indem wir allmählich von einem

S. 19: „Zij is blijkbaar der pia fraus.“ Die Propheten sind für ihn nur „de klassieke Tolken van het godsdienstig gevoel.“

¹⁾ Diese Thatsache ist die Wahrheit in Dr. Riehms „Die messianische Weissagung“, 1875.

Stadium zum anderen gelangen. So können wir wohl verstehen, dass der Prophet, da er niemals daran zweifelt, der lebendige Jahve werde das Recht zum Siege führen, in einem jeden Gericht, das sich in der Weltgeschichte vollzieht, ein Bild des Endgerichts erblickt, ja vielleicht dieses selbst zu sehen meint. Sehen wir doch auch, wie der, welcher das Ende aller Prophetie ist, das Gericht über Jerusalem und das Gericht über die ganze Welt vor den Augen seiner Jünger zu einem Bilde vereinigt, Matth. 24.

Dagegen ist es der apokalyptischen Vision eigen, dass in derselben der Geist des Propheten über die gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnisse hinaus entrückt wird und einen Einblick erhält nicht nur in das letzte Endziel, sondern gerade auch in die verschiedenen Entwicklungsstufen am Ende der Zeiten. Einzelne Beispiele eines solchen Entrücktwerdens treffen wir hier und da in der heiligen Geschichte, so teilweise in Bileams Gesicht Num. 24, 15—24, ferner Joel 4, 9—26; Am. 7—9; Jes. 6; Micha 4, 11—14; bestimmter Jerem. 24—27 und namentlich Ezech. 38 ff. und Sach. 12—14, sowie bei Daniel, der im grossen und ganzen mit Recht der Apokalyptiker des A. T.s genannt werden kann, da wir das, was wir bei den anderen nur vereinzelt antreffen, bei ihm durch das ganze Buch mit Ausnahme der rein geschichtlichen Teile desselben nach Form und Inhalt durchgeführt finden. Zwar nennt der Herr selbst Daniel einen Propheten, Matth. 24, 15; aber diese Bezeichnung schliesst nicht aus, dass er unter den Propheten eine Sonderstellung einnimmt, insofern nämlich die anderen nur ausnahmsweise apokalyptisch geschaut haben, während für Daniel dies als Regel gilt. Beide, sowohl der Prophet wie der Apokalyptiker, haben miteinander gemein, dass sie sehen, was Gottes Geist ihnen offenbart, sie sind 1) Vermittler der Gottesoffenbarung, Deuter der Gotteswahrheit, (נביא rad, נבא, von der Stimme, die sich erhebt, spricht)¹⁾, 2) dazu berufen

¹⁾ Ich bin geneigt, die Meinung derer zu teilen, welche das Wort als transitives betrachten, cfr. חסיל, also ein „Prediger“ מליץ. S. Fleischer bei Delitzsch Gen. 4 A. 551 ff. und Dr. König „Der Offenbarungsbegriff des A. T.“ 1882 p. 71—78.

und ausgerüstet von Gott durch seinen Geist, 3) Männer, zu denen Gott sein Wort geredet hat entweder wie zu Mose „von Angesicht zu Angesicht,“ oder unsichtbar, aber doch hörbar, oder in Gesichtern oder endlich in Träumen. Die Apokalypse ist eine prophetische Vision; des Sehers inneres Auge ist dazu gesalbt die Dinge zu schauen, die kein anderer wahrnehmen kann als der, dem Gott sie offenbaren will. Sie hat mit der visionären Prophetie das gemein, dass der Prophet das, was er sieht, in Bildern beschreibt und ist also in Bezug auf die Form eine Unterart von jener. Wenn man nun aber demnach auch völlig berechtigt ist, Daniel einen Propheten zu nennen, so ist es doch andererseits eben so richtig, wenn die Sammler des Kanons sein Buch den Hagiographen zugeteilt haben, da er, als vornehmlich Apokalyptiker, ein von den anderen Propheten sehr verschiedenes Gepräge trägt.

Auf Grund der oben gegebenen Definition sollen wir im Einzelnen nachweisen, dass Daniel mit Recht ein Apokalyptiker genannt werden kann. Schon das Gesicht in Kap. 2 trägt insofern ein apokalyptisches Gepräge, als es nicht allein das Gericht über die Weltreiche und den endlichen Sieg des Gottesreiches im ganzen, sondern auch die einzelnen Stadien des Gerichts, nämlich die Aufeinanderfolge der Weltreiche und die successive Ausgestaltung des Gottesreiches vor Augen führt. Weiter werden diese Grundgedanken in der Apokalypse Kap. 7, in dem Gesicht von den vier Tieren und dem Menschensohn, entwickelt. Wir sehen hier ebenfalls wiederum die Reihenfolge der Weltreiche, erkennen aber zugleich deutlich ihre Verwandtschaft untereinander, indem das Tierische ihnen allen gemein ist. Ebenso sehen wir hier, wie der Stein in Kap. 2 zum lebendigen Stein wird, zum Menschensohn, der da kommt „mit den Wolken des Himmels,“ d. h. mit den Gerichtszeichen des Himmels. Deshalb bezeichnet Daniel ihn כְּבָר אֱנוֹשׁ „gleich wie ein Menschensohn,“ denn er ahnt, dass diese Gestalt mehr als ein gewöhnlicher Mensch ist, dem ja deshalb auch ein ewiges Reich gegeben werden wird. Es ist also der Vermittler und Träger des Gottesreiches, der uns gezeigt wird, zugleich aber auch dieses Reiches Breite (es erstreckt sich über die

ganze Erde), und seine Länge (es ist ewig). Aber so wie das Reich Gottes im Menschensohne personifiziert ist, durch den, wie uns bekannt, des Weibes Same der Schlange den Kopf zertreten, das Menschengeschlecht wiederum das Tier besiegen soll, so zeigt sich nun auch die Personifikation der Sünde in dem Könige der Gottlosigkeit, welcher Träger der Macht der Weltreiche wird, und in dem diese dem Endgericht entgegenreifen. Dieser Fürst der Gottlosigkeit ist in Antiochus Epiphanes präfiguriert, Kap. 8 und Kap. 10—12. Wir sehen ihn in Kap. 8 in Gestalt eines Hornes, das aus einem der vier Hörner des Ziegenbockes hervorwächst, bis es in hochmütigem Vertrauen auf seine Kraft sich empört gegen Gott, „den Fürsten des Heeres,“ V. 11, cf. „den Herrn Zebaoth.“ Dieser Name zeigt uns Gott als den, der über die himmlischen Heerscharen herrscht, nicht allein über das Heer der Himmelskörper, Jes. 40, 26, und über das Universum, Gen. 2, 1, sondern vornehmlich über die Engelwelt. 1. Kön. 22, 19; 2. Chr. 18, 18; Ps. 148, 2, cf. Jos. 5, 14, 15; er kann daher in Bezug auf alle himmlischen Kräfte insgesamt gebraucht werden (cf. Hiob 38, 7: „Kinder Gottes“ parallel mit „Morgensterne“). Von da aus kann jene Bezeichnung dann weiter übertragen werden auf das Kriegsheer des Herrn unter den Menschen, 1. Sam. 17, 45.¹⁾ Der Fürst des Heeres, Dan. 8, 11, ist also der Fürst des Himmels, cf. V. 25, „der Fürst der Fürsten,“ cf. V. 10; das Heer in V. 12 dagegen sind die Heiligen in Israel.

Der Gottlosen Empörung gegen Gott giebt sich nun zu erkennen in einer Verwüstung des Heiligtums Gottes, V. 13—14. „Der stete Dienst“ (עֹלֶתָהּ: יְנִיחַ) ist der tägliche Tempeldienst; dieser soll von den „Uebertretern“ gestört werden; damit ist sicherlich Antiochus gemeint, cf. V. 23: „Wenn die Uebertreter überhandnehmen“ und V. 24: „er wird's wunderlich verwüsten,“ sodass „sowohl das Heiligtum wie das Heer dahingegeben werden sollen, um zertreten zu werden,“ cf. Kap. 11, 31 u. 12, 11. Doch soll diese Verwüstung nicht ewig währen, Gott hat ihr eine bestimmte

¹⁾ Nicht umgekehrt, wie zuletzt Schrader, Jahrb. für prot. Theologie 1875, pg. 316 ff.; dagegen Delitzsch, Luth. Zeitschrift 1874, pg. 217 ff.

Zeitgrenze gesetzt: 2300 Abende und Morgen, „dann soll das Heiligtum wieder zu seinem Rechte kommen.“ Diese 2300 „Abende und Morgen“ scheinen identisch zu sein mit den $3\frac{1}{2}$ Jahren und mit den Zeitbestimmungen „eine Zeit, Zeiten“ und „eine halbe Zeit,“ Kap. 7, 25; 12, 7, denn „Abend und Morgen“ bezeichnen den Tag als die dem Willen des Schöpfers unterworfenene Zeit (Gen. 1, 15). Nun aber betragen 2300 Abende und Morgen 1150 Tage, cf. die Zeitbestimmungen in Kap. 12: 1290 und 1335 Tage; 1150 Tage sind gleich $3 \times 360 + 70$ Tagen, die Zahl 70 aber deutet ja die Zeit der Drangsal an, cf. die 70 Jahre des Jeremias; sie entsprechen einer halben Zeit: Die Jahre werden zu Tagen verkürzt. Diese Prophetie scheint auf eine ganz merkwürdige Weise geschichtlich erfüllt worden zu sein, indem die Zeit vom 15. Chislev 145 bis zum 25. Chislev 148 drei Jahre und zehn Tage beträgt; die Verwüstung des Heiligtums aber hatte schon etwas früher begonnen, cf. 1. Makk. 1, 57 mit V. 41—42, „das Heiligtum war öde gelassen wie eine Wüste,“ „so gross seine Herrlichkeit gewesen war, so gross wurde jetzt seine Schmach.“ Die 1290 Tage sind vielleicht die Zeit bis zur Wiederherstellung, die 1335 Tage die Zeit bis zur Einweihung des Heiligtums.¹⁾

Des Propheten Blick bleibt indessen offenbar nicht bei Antiochus stehen, denn die Person desselben wird in Charakterzügen geschildert, die auf ihn nur passen als Vorläufer eines noch fürchterlicheren Feindes der Theokratie. Es ist, wie schon hier bemerkt werden muss, deutlich zu erkennen, dass sowohl das dritte wie das vierte Weltreich jedes gewissermassen seinen eigenen Antichristen hat, vgl. Kap. 8, 23—25 mit 7, 24—26; dort wird Antiochus Epiphanes als Werkzeug

¹⁾ Wir können uns in diesem Zusammenhange nicht auf eine ins einzelste gehende Untersuchung dieser Zeitbestimmungen einlassen, da dieselbe ausserhalb unserer Aufgabe liegt. Wir bemerken nur, dass andere die Wiederaufrichtung des Heiligtums vom Tode des Antiochus verstehen, über den man nichts weiter sagen kann, als dass er 45 Tage nach dem 25. Chislev eingetroffen sein kann. S. Herzogs Realencycl. I, 462; Dr. P. Madsen, Joh. Aabenbaring. (1885) p. 35 Anm. Schürer, Lehrbuch des N. T. Zeitgesch. 1874 pag. 87 verlegt den Tod des Antiochus bis zum Ende des Jahres 164.

des Satans („nicht durch seine Kraft,“ Kap. 8, 24) in Kap. 11, 36 mit noch stärkeren Farben geschildert, die sowohl Paulus, 2. Thess. 2, 4 als Johannes, Apok. 13, 1. 5, das Recht geben, in ihm den Antichristen zu sehen. Aber mächtiger noch als jene soll der Fürst der Bosheit in Kap. 7 werden, denn er soll durch die zehn von dem vierten Weltreiche ausgehenden Könige eine ganz andere Macht erlangen, wie alle vorhergehenden, Kap. 7, 24, und über das Volk Gottes herrschen während der von Gott bestimmten Zeit, Kap. 7, 25, bis seine Macht ihm weggenommen wird „bis zum Ende,“ עַד־סוּפָּא, cf. V. 26, d. h. bis es ganz aus mit ihm ist, cf. 11, 45, bis er sein Ende erreichen soll, וּבֹא עַד קֵצוֹ. —

Zwischen diese apokalyptischen Gesichte von den Weltreichen und dem Reiche Gottes finden wir nun das neunte Kapitel eingeschoben. Aus welcher Zeit diese Apokalypse stammt, vermögen wir noch nicht zu sagen, denn niemand kann wissen, wer der Meder Darius, des Ahasverus Sohn, ist. Von einem medischen Zwischenreich zwischen Belsazar und Cyrus ist nichts bekannt. Vielleicht ist es der Oheim des Cyrus, Cyaxares, was Delitzsch doch als unmöglich ansieht; vielleicht Ugbaru oder Darius Hystaspes (Sayce). Wie aber dann gesagt werden kann, dass der König von Medien um diese Zeit über Chaldäa herrschte, ist ein noch ungeöstes Rätsel. Andererseits ist jedoch Daniel mit dem gegenseitigen Verhältnis der Weltreiche viel zu vertraut, als dass man an einen geschichtlichen Fehler denken könnte. Nur soviel ist sicher, dass das in Kap. 9 berichtete dem Falle Babylons 538 vorangehen muss, eine Thatsache, die daraus folgt, dass die 70 Jahre der babylonischen Verbannung noch nicht ihr Ende erreicht hatten, V. 2.

Die Apokalypse wird durch ein längeres, dringendes Gebet eingeleitet, V. 3—20, in welchem Daniel als Fürsprecher seines Volkes vor den Thron der Gnade tritt, um den Herrn im Vertrauen auf sein Wort an Jeremias über die 70 Jahre zu bitten, nun der Zeit der Strafe ein Ende zu machen und das Volk von Babylon wiederum heimzuführen, gleichwie einstmals die Väter aus Ägypten. Dieses ganze Gebet kennzeichnet in seiner Innigkeit und Schönheit Daniel in besonderem Masse als einen Mann des Gebets, und

wir können daher wohl verstehen, dass er im Himmel „hoch geliebet“ sein muss, denn er kennt vollkommen nicht allein seine eigene und des Volkes Sünde, sondern auch die Gnade, welche die Sünde tilgt um des Namens des Herrn willen, „nicht um unserer Gerechtigkeit willen.“ Noch ehe Daniel sein Gebet beendet hat, sendet der Herr abermals den Engel Gabriel zu ihm, der ihm antwortet: „Daniel! Jetzt bin ich ausgegangen, dir zu berichten. Denn da du anfingst zu beten, ging dieser Befehl aus, und ich komme darum, dass ich dir's anzeige, denn du bist hochgeliebet. So merke nun darauf, dass du das Gesicht verstehst.“ Dieses Gebet giebt uns in mehrfacher Beziehung einen Einblick in das Wesen der Apokalypse und damit überhaupt der Prophetie. Es wird hier nämlich ausdrücklich gesagt, dass das Gesicht durch ein Wort vom Herrn gegeben wird. Wenn dieses Wort durch Vermittelung des Engels als Trägers der Botschaft an den Propheten gelangt, so haben wir diese mittelbare Art der Überbringung gewiss als eine besondere Gnade zu betrachten, da es sonst das gewöhnliche ist, dass der Prophet des Herrn Wort nur im Geiste hört. Soll man sich nun vorstellen, des Propheten Seele werde in einer Exstase zum Himmel entrückt, um das Gesicht zu sehen und die Worte zu hören? Wie man sich dies auch denken will — und weiter als bis zu einer Vermutung können wir ja schliesslich doch nicht kommen, wenn nicht einmal Paulus es gegenüber seiner eigenen Exstase vermochte, 2. Cor. 12. 3: „Gott weiss es“ — so muss man doch daran festhalten, dass des Propheten Geist während der Exstase sich selbst gegenwärtig ist. Wie Jesaias (Kap. 6, 5) während seines Gesichts doch bekennt, dass er sich seiner Sünde bewusst ist, und Daniel (Kap. 7, 8) den Inhalt dessen, was er sieht, erwägt, so ermahnt ihn der Engel selbst mit Erfolg dazu, auf das Werk und das Gesicht Acht zu geben, also mit Bewusstsein sowohl zu hören wie zu sehen. Und das ist nicht das einzige, sondern es liegt darin auch, dass zum Hören und Sehen von Seiten des Propheten ein Willensakt erforderlich ist.¹⁾

¹⁾ So richtig Dr. König o. a. Schr. II p. 53.

Der Inhalt des Gesichts ist nun der: Daniel hat über die 70 Jahre nachgesonnen und darum gebeten, dass sie bald ihr Ende erreichen möchten. Da lautet die Antwort, dass auf die 70 Jahre 70 Wochen folgen werden, ehe Gottes Ratschluss mit seinem Volke ausgeführt werden könne. Diese 70 Wochen werden nun zuerst (V. 24) nach ihrem Endziel, sodann (V. 25—27) nach ihrem Inhalt beschrieben, indem dieselben in Perioden, $7 + 62 + 1$ Woche, eingeteilt werden. In der ersten Periode wird Jerusalems Erbauung und schliesslich das Hervortreten eines Gesalbten gezeigt. In der zweiten Periode sieht man, wie Jerusalem ausgebaut wird und am Schlusse derselben, dass ein Gesalbter ausgerottet wird und ein kommender Fürst gegen das Volk Krieg führt, bis er die Stadt und das Heiligtum zerstört. In der letzten Woche stärkt dieser kommende Fürst vielen den Bund; jedoch wird die Woche halbiert, und in der ersten halben Woche bewirkt er das Aufhören des Tempeldienstes, worauf die Zerstörung nach Gottes Ratschluss vollendet wird.

Wir sehen derart hier alle diejenigen Eigentümlichkeiten, die wir als Kennzeichen einer Apokalypse genannt haben: Der Prophet schaut 1) die Vollendung des Reiches Gottes 2) unter bestimmten Bildern und 3) in bestimmt von einander geschiedenen Stadien. Aber gerade daher, dass die Prophetie eine Apokalypse ist, entstehen auch die Schwierigkeiten für die Auslegung; denn wenn der Prophet das, was er sieht, nicht mit schlichten didaktischen Worten, sondern in symbolischer Bildersprache beschreibt, so lassen sich die einzelnen Bilder nach ihrem Inhalt, die Wochen, ein Gesalbter, ein Fürst, ein Allerheiligstes, die heilige Stadt und deren Erbauung, der Zerstörer, der Bund, der Krieg, schwer mit Bestimmtheit nachweisen. Alle diese Bilder müssen ja dem Inhalt adäquat sein; da dies aber nur mit dem Auge des Geistes gesehen werden kann, so wird die Offenbarung in einer Apokalypse daher auch nicht gleich von allen durchschaut, und die volle und ganze Klarheit kann erst erwartet werden, wenn der Inhalt des Gesichts voll und ganz in Erfüllung gehen wird. In vorzüglichem Grade gilt dies hinsichtlich der apokalyptischen Stadien. Lässt man diese Eigentümlichkeit der Apokalypse, die Einteilung in Stadien, ausser

Acht und will eine solche Offenbarung in eine gewöhnliche Prophetie umwandeln, so gerät man in den Fehler, ihr entweder einen verfrühten oder einen verspäteten Abschluss zu geben, indem man ihre Erfüllung in einem Ereignis erblickt, das zwar vielleicht eine, aber doch noch nicht die ganze Erfüllung ist. Weil nämlich die Zahlen symbolisch sind, ist es nicht leicht zu sehen, wie grosse Zeiträume sie realiter andeuten; es wird sich als ganz unmöglich erweisen, sie entweder ausschliesslich numerisch oder ausschliesslich symbolisch zu verstehen.

Unleugbar ist Daniel 9 mit den übrigen Gesichtern des Buches in jeder Beziehung verwandt, wie die Auslegung auch bestätigen wird. Daher könnte die Annahme gerechtfertigt erscheinen, dass das Gesicht ebenso wie das in dem vorhergehenden Kap. 8 und den nachfolgenden Kap. 10—12 sich auf die Zeit des Antiochus beziehe. Da dies jedoch andererseits nicht mit absoluter Notwendigkeit daraus folgt, so wird die Hauptfrage die nach dem *Terminus ad quem* für die 70 Wochen sein müssen. Dass der *Terminus ad quem* wiederum mit dem *Terminus a quo* im allerengsten Zusammenhang steht, ist einleuchtend, und es gilt daher, gleichzeitig diesen zu suchen. Eine andere Frage wird dann weiter die nach dem Inhalt einer jeden der drei Perioden sein müssen, in welche die 70 Wochen eingeteilt werden, und beide Fragen, sowohl nach der Begrenzung wie nach dem Inhalt, erfordern zuerst und vor allem eine Klarstellung der Bedeutung des prophetischen Wortes selbst.

Ehe wir indessen an die Beantwortung dieser Fragen gehen, wird es, besonders in Rücksicht auf den korrumpierten Septuagintatext zu Daniel, unumgänglich notwendig sein, den Text selbst zu untersuchen, da ohne dessen Zuverlässigkeit kein sicherer Ausgangspunkt gefunden werden kann.

I. Textkritische Untersuchung.

1. Der Konsonanttext.

Um die Schwierigkeiten bezüglich des Verständnisses des vorliegenden Abschnittes zu beseitigen, hat man mehrfach versucht, das K'thib selbst zu berichtigen. Wenn solche Versuche sich auf nichts anderes als auf subjektive Vermutungen stützen, können wir dieselben gegenüber dem auf der zuverlässigsten Tradition fussenden Konsonanttext unmöglich gutheissen. Und selbst dem K'ri gegenüber muss man äusserst vorsichtig sein, wofern dieses nicht selbst das K'thib zu verbessern sucht. Berichtigungen wie Schmidt¹⁾ sie in V. 24 vornimmt, indem er in שבעים שבעים ändert, um „Wochen“ zu umgehen und bei den 70 Jahren des Jeremias stehen bleiben zu können, ebenso in V. 25, wo er liest: 70, 7, 60 und 2 Wochen, ו: 2 $\times$ 70 Jahre, sind völlig aus der Luft gegriffen. Dasselbe gilt von Velthusens²⁾ Änderung von V. 25 in שבעים שבעה שבעים, bei der er also ו auslässt, ferner von J. D. Michaelis,³⁾ der hier liest שבעים שבעה ושבעים, endlich auch von Jahn, der⁴⁾ in V. 24 sich an Schmidt anschliesst und in demselben Vers שבעים שבעה: 70 mal sieben, darauf: ושבעים etc.: 70 + 62 Jahre liest. Solche Willkürlichkeiten, die mit den Forderungen der Wissenschaft, die ihre Resultate auf Beweise und nicht auf beliebige Konjekturen gründet, in keiner Weise stimmen, können wir un-

¹⁾ Paulus, Memorab. St. VII, pag. 41.

It. Baumgarten-Crus. Bibl. Theol., pag. 370.

²⁾ Mutmassung über die siebenmal 70 Jahre des Dan., 1774.

³⁾ Die siebenzig Wochen Daniels, 1771.

⁴⁾ App. herm. sacr. I.

möglich anerkennen. Sofern man nicht durch offenbare Schreibfehler zu Textberichtigungen genötigt wird, ist man unter den vorhandenen Umständen einzig auf die Tradition angewiesen.

Die masoretische Tradition hat uns das K'thib, sowie das K'ri ohne wesentliche Zweifel an der Integrität überliefert. Da indessen bis in die neueste Zeit trotzdem die Zuverlässigkeit desselben beanstandet worden ist, und das richtige Verständnis der Prophetie in hohem Grade von derselben abhängig ist, so dürfen wir uns um so weniger weigern, die Textkritik der betreffenden Stelle so sorgfältig wie möglich zu untersuchen, als wir anerkennen, dass der Text der Bibel auch seine menschliche Seite hat und deshalb von einer textkritischen Behandlung nicht ausgeschlossen werden darf.

V. 24.

Mit Rücksicht auf שבעים, so lesen nur 13 Manuskr. bei Kennicott und 5 bei de Rossi pl. scr. שבעים¹⁾. Die Bedeutung „Siebenheit“ ist demnach gesichert. An Stelle von שבעים. haben 1 Kenn. und 1 de R. שבוים, was offenbar ein Schreibfehler ist. In einem Kenn. fehlt das Wort.

Bedeutende Abweichungen finden sich in der Schreibweise der Verba. Anstatt כלא haben 29 Kenn. und 14 de R. כלה. Diese Lesart wird ferner von O' (s. pag. 32) gestützt: συντελεσθηvai Pesch. כלא, und Vulgata: ut consummetur. So muss auch das K'ri gelesen haben, denn כלא kann nur entweder eine chaldäisierende Schreibweise für כלה²⁾ sein, oder eine Korrektur andeuten. Da Pi. כלא sonst nicht vorkommt, dagegen כלה siebenmal in der Bedeutung „vollenden, ein Ende machen mit etwas“ und לא auch sonst öfter ל"ה vokalisiert wird, so wird das häufige Vorkommen des K'ri als eine Korrektur verstanden, zu der im übrigen keinerlei Grund vorhanden ist. Wir halten daher an der Regel fest, dass die schwierigere Lesart die richtigere ist.

¹⁾ Dathe, proph. maj. pag. 638 irrt daher, wenn er meint, in שבעים ändern zu können.

²⁾ So Buxtorf und noch Lex. Gesen. ed. Mühlau und Volck. (Im folgenden wird stets diese Ausgabe citiert).

In Verbindung damit steht die Korrektur des K'ri von להתם in להתם. Diese Änderung findet sich sicher in 36 Mscr. bei Kenn., zweifelhaft in 7; in 13 Mscr. bei de R., ausserdem i. Complut., in O', *σπανσαι* (s. pag. 21), Pesch. *ⲉⲥⲧⲁⲓ* und Vulg., ut finem accipiat. Infolge dieser bedeutenden Übereinstimmung zu Gunsten des K'ri betrachten viele das K'thib für einen in Verbindung mit dem folgenden להתם entstandenen Schreibfehler¹⁾, andere nehmen an²⁾, dass das K'ri hier auf das K'ri לְכָל zurückgewirkt habe; jedoch sicherlich ohne Grund, da, wie wir sahen, dieses Keri hinreichend in sich selbst begründet ist; eher liesse sich das Gegenteil vermuten. Der Umstand, dass nach dem K'etib dasselbe Wort in demselben Vers³⁾ zweimal vorkommen würde, ist indessen kein genügender Grund, eine Berichtigung vorzunehmen, die wahrscheinlich ihre Veranlassung in Kap. 8, 23 hat: להתם הפשעים. S. i. übr. pag. 21 flg., und die Auslegung pag. 36.

הטאות wird sehr verschieden geschrieben, am häufigsten als Plural, aber in 33 Mscr. und in Ansgaben bei de R. als Singular הטאת; in 6 Mscr. bei Kenn. und 6 Mscr. bei de R. steht הטאת mit der Randbemerkung, dass dies das K'ri ist, während 4 bei Kenn. und 8 bei de R. dazu bemerken: ויחיר; mehrere schreiben ohne weiteres das Wort ohne ו und fassen es demnach wohl als Singular auf. Auch Aquila (*ἁμαρτια*), Syr. hex. (*iniquitas*), Vulg. (*peccatum*) lesen das Wort als Singul., O' und Θ. als Plur., *ἁμαρτιας* (cf. pag. 20.), was das richtige zu sein scheint, da man sich eher *הטאות*, wie so oft, defektiv geschrieben, als den Sing. in den Plur. verändert denken kann, indem dazu kein Grund vorlag ausser dem Parallelismus, der doch auch wiederum mehr für ersteres als für letzteres spricht.

וניבא. Ein oder vielleicht zwei Mscr. Kenn. streichen ו. Mscr. Cass. hat הביא.

¹⁾ So Lex. Ges.

²⁾ Kranichfeldt, das Buch Daniel, 1868, pag. 320.

³⁾ Hitzig, Stud. u. Krit., 1832, I, pag. 146. Dagegen Hengstenberg, Christologie II, pag. 421; er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Daniel oft dieselben Worte wiederholt, s. z. B. Dan. 11, 5.

V. 25.

מן מוצא: Ein Mscr. d. R. lässt מן aus.

מישיה נני: Neun Mscr. d. R. lesen „der Gesalbte eines Fürsten“, jedoch ohne Gründe.

שבעים שבעה: Ein Mscr. Kenn. ändert in שנה, 70 Jahre, 2 Mscr. Kenn. in ששה, 1 allein in שבעים.

שבעים: Ein Mscr. Kenn. liest שבוע.

וששים: Ein Mscr. Kenn. und 1 Mscr. de R. lesen וששים, ebenso Syr.-hex.; 1 Mscr. d. R. ששה, 1 and. שבעים.

השוב: Θ. und Hieron.-Vulg. fügen ו hinzu; Pesch. und Vers. Venet. folgen dem Text.

An Stelle von וחרון hat 1 Mscr. Kenn. וחרון. An Stelle von ובצוק liest Vulg. und vielleicht ein Mscr. Kenn. nur בצוק.

V. 26.

ששים: 1 Mscr. Kenn. setzt שבעים hinzu, O' und Syr.-hex. sowie 1 Mscr. Kenn. fügen ו bei.

והקיר: 2 Mscr. Kenn. lassen ו aus. Dasselbe thun 4 Mscr. Kenn. u. Pesch. bei והקדש.

ושחת: 1 Mscr. d. R. und Pesch. lesen ישחת.

עם: 1 Mscr. d. R. punktiert עם; so hat auch O' gelesen (s. pag. 23), Θ. und Syr.-hex., ferner Vulg. (cum duce venturo), samt den koptischen Übersetzern (Memph., Sahid.), **ⲛⲉⲙⲫⲏ ⲛⲟⲩ ⲉⲩⲁⲛⲟⲩ**, cum duce, Pesch. **ⲉⲩⲁⲛⲟⲩ**.

Diese Korrekturen beweisen nur, dass man hier einen unvokalisierten Text vor sich gehabt hat.

הנגיד: 2 Mscr. d. R. lesen עם. 1 Mscr. Kenn. hat הנגיד.

בשטף: Ein cod. Hisp. liest בשטף.

ועד: 1 Mscr. d. R., sowie Pesch. lassen ו aus; 1 Mscr. Kenn. korrigiert in ועל.

An Stelle von קץ liest ein Mscr. Kenn. עת, Zeit, 1 d. R. und O' beide Worte: Bis zur Zeit des Endes.

V. 27.

ועל: 15, viell. 16 Mscr. Kenn. u. 1 d. R., sowie Saadias lesen ועד, 1 Mscr. nur על, 1 d. R. allein עד.

Dies ist einer von den 9 Fällen, von denen die Abschreiber annehmen, dass על an Stelle von עד gesetzt worden ist.

יִשְׁבֵּת O' u. Hier.-Vulg. lesen יִשְׁבֵּת.

וּבְהִיבֵל יִהְיֶה שְׁקוּץ: 1 Mscr. Kenn. liest וּבְהִיבֵל יִהְיֶה שְׁקוּץ. Diese Lesart findet sich scheinbar in O', bei Θ. (pg. 24), Vulg. (in templo abominatio) u. Syr.-hex., zum Teil auch bei den koptischen Übersetzern: Memph.: „und auf dem Tempel“ **ⲉⲩⲉⲛ ⲡⲉⲣⲫⲟⲩ** sc. „Der Gräuel der Verwüstung“, Sah. **ⲛⲉⲩⲟⲩⲁⲓ**: „Der Gräuel des Untergangs soll über dem Tempel sein“ (עַל הַיֵּבֶל). Ob den Synoptikern diese Lesart vorgelegen hat, lässt sich kaum nachweisen; am wahrscheinlichsten will es uns vorkommen, dass der Herr auf O' hingedeutet, aber dieselbe mit Beziehung auf Jerem. 7, 14. 30 frei wieder gegeben hat, indem er anstatt „im Tempel“ sagt: „an heiliger Stätte.“ Die Korrekturen rühren offenbar nur von einem Versuch her, den Grundtext zu erklären (p. 31). Auch hier korrigieren einige Mscr. וְעַל in וְעַל, ein Mscr. d. R. und Syr.-hex. lassen וְעַל aus. Umgekehrt wird עַל שׁוֹמֵם von 3 Mscr. Kenn. in עַל שׁוֹמֵם verändert. Anstatt שׁוֹמֵם hat 1 Mscr. Kenn. שׁוֹמֵם. —

2. Die Septuaginta.

Um zu einem sicheren Endresultat über einen alttestamentlichen Text zu kommen, muss man unbedingt ausser den Handschriften selbst, auch die Beiträge der Übersetzer zu denselben prüfen. Wenn wir nun dem, was wir im vorhergehenden denselben bereits entnommen haben, eine besondere Untersuchung des Septuaginta-Textes folgen lassen, so hat das seinen Grund darin, dass dieser uns bekanntlich in so korrumpiertem Zustand überliefert worden ist, dass man sich genötigt sieht, eine Restitution desselben zu versuchen, wenn man ihn als Beleg benutzen will. Ehe man dies gethan hat, kann man sich über die Frage der Zuverlässigkeit des Textes nicht beruhigen, denn wir stehen hier dem ältesten Zeugen von demselben gegenüber, da die Handschriften verhältnismässig jung sind, und die Treue, mit der diese im Laufe der Zeiten geschrieben worden, einzig der ängstlichen Furcht der Juden vor jeder Verfälschung des heiligen Wortes zu danken ist.

Während man sich nun früher damit begnügte, die Handschriften der O' zu vergleichen, von denen namentlich

die beiden wichtigsten, die Alexandrinische und die Vatikanische, nicht so wenig von einander abweichen, hat die neuere Kritik einen anderen Weg eingeschlagen, nämlich den einer allerdings ungleich beschwerlicheren, dafür aber auch gründlicheren Untersuchung des Septuaginta-Textes auf Grund der verschiedenen Übersetzungen desselben. Selbst wenn man Lagarde¹⁾ in seiner Kritik von Tischendorfs Überschätzung der ältesten codices nicht durchweg Recht geben kann, muss man doch zugestehen, dass er die Kritik um einen wichtigen Schritt weitergeführt hat.

Die griechischen Übersetzer, welche die O' verdrängt haben, namentlich Theodotion und Aquila, geben jeder für sich gute Beiträge zur Beleuchtung des Grundtextes, denn selbst wenn sie die ursprüngliche O' gekannt haben, sind sie derselben doch nicht unselbständig gefolgt, sondern suchen jeder in seiner Art den Grundtext mit so grosser Treue und in so gutem Griechisch wie möglich wiederzugeben. Besonders hervorgehoben zu werden verdient in dieser Beziehung Aquila durch seine bis auf den Buchstaben treue Übersetzung, die leider nur in Bruchstücken aufbewahrt geblieben ist. Dass die Übersetzung des Daniel von Theodotion die ursprüngliche O' verdrängte, kam gewiss daher, dass Origenes dieselbe als eine wesentlich bessere aufnahm; in der Hexapla stand sie als Zusatz, in der Tetrapla wurde sie die herrschende, und die Folge davon war, dass die ursprüngliche Übersetzung nach und nach in Vergessenheit geriet. Glücklicherweise ist der von Eusebius und Pamphilus herausgegebene Text jetzt wiedergefunden.²⁾ Durch diese Abschrift wurde der hexaplarische Text auf so lange Zeit hinaus erhalten, dass namentlich Hieronymus ihn mit Vorliebe benutzte; die Syrer haben uns denselben in der sogen. Syro-hexaplaris überliefert, aus der Bugatus den Proph. Daniel³⁾ übersetzt hat. Noch hat Lukianos von Antiochia eine Bearbeitung des ursprünglichen Textes geliefert, die wir durch den Einfluss

¹⁾ Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments 1882.

²⁾ Cod. Chis. ed. Cozza 1877, Cod. Sarrav., Cod. Marchal. und Cod. Barberinus.

³⁾ Bugatus, Daniel, sec. ed. O' interpretum, Milano 1788.

des Chrysostomus überkommen haben; ferner ist die gothische Bibelübersetzung zu nennen, in der leider unsere Prophetie fehlt; und endlich hat der Bischof Hesychios Ägypten eine Übersetzung gegeben, die wahrscheinlich in den koptischen Übersetzungen, der sahidischen und memphitischen, benutzt worden ist, deren Bruchstücke der dänische Bischof Münter herausgegeben hat.¹⁾ Wichtige Beiträge zur Kenntniss des ursprünglichen O' Textes giebt auch die Itala. Man ist bekanntlich im Zweifel darüber gewesen, ob es vor Hieronymus eine oder mehrere lateinische Übersetzungen gegeben hat. Wenn man jedoch die Bruchstücke, die sich bei Sabatier²⁾ finden, mit den von Ranke³⁾ herausgegebenen vergleicht, zeigen sich so grosse Verschiedenheiten, dass davon, diese Übersetzungen könnten einer und derselben Quelle entstammen, nicht die Rede sein kann. Wohl ist die Übersetzung bei Ranke unzweifelhaft älter als die Vulgata, aber sie trägt doch Spuren einer Kenntniss wenn nicht sogar Benutzung der Θ. Übersetzung. Auch kennen wir leider nicht ihre Abfassungszeit, nur wissen wir, dass sie, wenn auch unwesentlich, älter als Irenäus ist. Diese Itala ist daher auch nicht von so grossem Werte, wie diejenige Sabatiers, mit der die Kirchenväter, namentlich Tertullian und Prosper, oft auffallend übereinstimmen. Fügt man nun zu dem Angeführten die Folgerungen, die man, zwar nicht ohne grosse Schwierigkeiten, aus Hieronymus und der Vulgata, teils auch aus der Peschito, ziehen kann — welche letztere indessen ihre Bedeutung weniger insoweit sie von der O' beeinflusst ist, wie vielmehr als unmittelbare Übersetzung hat — und vergleicht endlich die verschiedenen codices miteinander, so ist es ersichtlich, dass hier ein kritischer Apparat vorliegt, der bei aller Anerkennung, besonders der Textkritik Tischendorfs⁴⁾, dennoch im einzelnen zu neuen Resultaten muss

¹⁾ Fr. Münter, specimen versionum Danielis Copticarum, Rom. 1786.

²⁾ Sabatarii bibl. sacr. Latinae versiones antiquae, seu vetus Italice, 1751.

³⁾ Fragmenta Antehieronymiana. Weingart. 1868.

⁴⁾ Dazu kommen noch E. Nestles collationes, teils besonders herausgegeben, teils Tischendorfs 6. Ausgabe v. 1880 beigelegt. S. darüber Bleek-Wellhausen, Einleitung in das A. T., 1878, pag. 571. F. Buhl, Den gammeltestamentlige Skriftoverlevering, Kjöbenhavn. 1885, pag. 80 ff.

führen können. Diese Arbeit wird darauf auszugehen haben, mit Hilfe einer Vergleichung der verschiedenen Texte untereinander und mit dem Grundtext sich auf diesem zu schliessen; und als Hauptregel¹⁾ muss dabei gelten, dass die Übersetzung da, wo sie sich vom Grundtext entfernt, zuverlässiger ist, als da wo sie demselben sklavisch folgt, weil die Ängstlichkeit der Juden vor einer Abweichung von demselben stets grösser wurde. Trifft man auf zwei Lesarten, von denen die eine dem Grundtext folgt, während die andere sich nur aus einer von demselben abweichenden Urschrift erklären lässt, so muss die letztere als die ursprüngliche betrachtet werden. Die eine Schwierigkeit freilich wird trotzdem bestehen bleiben, dass man, selbst wenn es glückt, bis auf den hexaplarischen Text zurückzugehen, damit noch nicht absolut die ursprüngliche κοινή erreicht hat. Viel wird hier von zukünftigen Auffindungen, namentlich lateinischer Übersetzungen abhängen.

Auf Grund der hier angedeuteten Hilfsmittel wollen wir nun zuerst versuchen, den Text der O' zu rekonstruieren.

V. 23. Ἐν ἀρχῇ τῆς δεήσεως σου ἐξῆλθε προσταγμα παρὰ κυρίου, καὶ ἐγὼ ἤλθον ὑποδεῖξαι σοι, ὅτι ἐλεεινὸς εἶ, καὶ διανοηθῇτι το προσταγμα.

Dies scheint der ursprüngliche Text gewesen zu sein, denn Memph. Sahid. Θ. u. Vulg. mit Hieron., die ܡܝܬܪܐ mit sermo übersetzen, korrigieren offenbar nach dem hebräischen Text. Dagegen hat Syro-hexapl. wie O' ܡܝܬܪܐ, praeceptum.

Ἐλεεινὸς εἶ; ebenso Kap. 10, 11. 19 als Übersetzung von ܡܝܬܪܐ. Syro-hex., die es für unrichtig angesehen hat, den Propheten so zu bezeichnen, wendet den Ausdruck passivisch: ܡܝܬܪܐ? ܡܝܬܪܐ: quia miseratione dignus es; dagegen übersetzen Θ. und Hieron. nach dem Grundtext ἀνὴρ ἐπιδυμιων, Hieron. (adv. Jov.) jedoch wie Tertullian (adv. psych.), miserabilis (sc. weil Daniel gefastet hatte).

V. 24. Ἐβδομηκόντα ἐβδομαδες ἐκριθῆσαν ἐπὶ τὸν λαὸν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιών συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανισαὶ καὶ ἀπαλειφαὶ τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ

¹⁾ Bleek-Wellhausen, Einl., § 284.

δοξῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὅραματα καὶ προφητην, καὶ εὐφραναι ἅγιον ἁγίων.

Ἐκρίθησαν, ebenso Syro-hex. u. Sahid. ܠܡܕܢܐ Pesch. ܠܡܕܢܐ scheint an ܡܢ, ruhen, gedacht zu haben. Θ. u. Memph. korrigieren in συνετμηθησαν.

Τὴν πόλιν Σιών, ebenso Syro-hex. ܡܕܢܐ ܡܕܢܐ wogegen alle anderen Übersetzer (Θ. A. Σ. Pesch., Euseb.) dem Grundtext folgen.

Τὰς ἀδικίας σπανισαί. Schleusner und Gesenius in ihren Lexx. nehmen an, dass σπ. an Stelle von σφραγισαί (Θ) gesetzt worden sei; dies könnte scheinbar bestärkt werden durch die merkwürdigerweise von ihnen nicht angeführte Stelle bei Eusebius:¹⁾ ἐδέσθη αὐτῶν καὶ ἐσφραγισθῆ ἡ ἁμαρτία. Dazu muss allerdings bemerkt werden, dass Euseb. Θ. folgt. Jedoch lesen auch Memph.-Sahid. σφραγισαί: ܦܪܥܦܪܐܕܝܙܝܢ.

Während die jüdische Tradition sonst übereinstimmend ܡܢܐ für ܡܢܐ liest (A τελειῶσαι, it. K'ri und Vulg., ut finem accipiat), hat auch hier Syro-hex. wie Θ. ܡܕܢܐ ܡܕܢܐ : et imminuatur iniquitas, Arab. in den Polyglotten ܡܕܢܐ.

Καὶ ἀπαλειψαί τας ἀδικίας. Θ. folgt hier der Ο' in den Worten καὶ ἀπαλειψαί τας ἀδικίας,²⁾ wogegen er nach dem Grundtext hinzufügt: καὶ τοῦ ἐξίλασασθαι ἀδικίας (ebenso A. u. Euseb.), Syro-hex. hat dagegen nur ܡܕܢܐ ܡܕܢܐ : et deleantur, Memph.-Sahid. destruere.

Καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα. Da Syro-hex. denselben Zusatz hat, muss dies als der ursprüngliche Text betrachtet werden.

Die folgenden Worte: καὶ δοξῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον sind in Syro-hex. mit ÷ — × gesetzt.³⁾ Ich vermute jedoch, dass dies durch einen Fehler beim Abschreiben geschehen ist; der Obelus hat wohl ursprünglich zu den vorhergehenden Worten gehört, die sich nicht im Grundtext finden. Dass in dieser Beziehung eine Confusion herrscht, scheint auch aus der Unsicherheit der Handschriften hervorzugehen, indem

¹⁾ Eusebius. Dem. Ev. p. 385, coll. Field, Hexapl. II, p. 926.

²⁾ Compl. Ald. Cod. III, XII, 22. 33. Eusebius und Theodoret ἀνομίας.

³⁾ Ohne Zweifel ein Obelus, vid. Syro-hex. zu Jerem. Kap. 4, 29; 7, 4; 8, 7 u. a. St.

bald * και, bald * και * bald προφητην/., bald προφητην και εὐφραναι/. geschrieben wird.

Συντελεσθῆναι. Während Θ. Memph. Sahid. u. Euseb. dem Grundtext folgen (σφραγισαι), stimmt hier nicht allein Syro-hex., sondern merkwürdigerweise auch A. mit O': τελεσαι; ebenso Hieron. u. Vulgata: impleantur, Pesch. ܡܠܬܝܢܐ.

Προφητην. Syro-hex. fügt hier als Randbemerkung ܐܠܬܢܐ bei, welcher Lesart Hieron.-Vulg. sich anschliesst: prophetia.

Και εὐφραναι. Ebenso Syro-hex. ܡܠܬܝܢܐ, doch mit der Randglosse ܡܠܬܝܢܐ, was offenbar eine Korrektur nach dem Grundtext ist.

V. 25. Και γνωση και διανοηθῆσῃ και εὐφρανθῆσῃ και εὐρησεις προσταγματα ἀποκριθῆναι και οἰκοδομησεις Ἱερουσαλημ πολιν κυριω.

V. 26. Και μετα ἑπτα και ἐβδομηκοντα και ἐξήκοντα δυο ἀποσταθῆσεται χρισμα και οὐκ ἔσται και βασιλεια ἔθνων φῶρει την πολιν και το ἅγιον (μετα του χριστου,¹⁾ και ἡξει ἡ συντελεια αὐτου μετ' ὀργης καὶ ἕως καιρου συντελειας ἀπο πολему πολεμηθῆσεται.

V. 27. Και δυναστευσαι ἡ διαθῆκη εἰς πολλους, και παλιν ἐπιστρεψει και ἀνοικοδομηθῆσεται εἰς πλατος και μηκος και κατὰ συντελειαν καιρων και μετα ἑπτα και ἐβδομηκοντα καιρους και ἔβῃ ἕτων ἕως καιρου συντελειας πολему και ἀφαιρεθῆσεται ἡ ἐρημωσις ἐν τῷ κατισχυσαι την διαθῆκην ἐπὶ πολλας ἐβδομαδας, και ἐν τῷ τελει της ἐβδομαδος ἀρθῆσεται ἡ ψυσια και ἡ σπονδη, και ἐπὶ το ἱερὸν βδελυγμα των ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελειας, και συντελεια δοθῆσεται ἐπὶ την ἐρημωσιν.

Dass der Text in diesen drei Versen korrumpiert worden ist, ist klar. Και εὐφρανθῆσῃ, V. 25 hat sich unzweifelhaft aus V. 24 eingeschlichen. Der Umstand, dass die Übersetzung von ܡܠܬܝܢܐ ff. unrichtig ist, deutet darauf hin, dass sie die ursprüngliche ist. Trotz der augenscheinlichen Unrichtigkeit dieser Übersetzung giebt Syro-hex. dieselbe wieder, und erst ein späterer Glossator hat sie zu verbessern gesucht, jedoch nur weitere Verwirrung hervorgerufen. Mit Tischendorf nehmen wir an, dass die Worte και παλιν ἐπιστρεψαι bis κατὰ συντ. καιρων durch die Nach-

¹⁾ In Syro-hex. mit ÷ — gesetzt.

lässigkeit des Abschreibers in V. 27 hineingekommen ist. V. 25 scheint demnach folgendermassen restituiert werden zu müssen: *Και γνώση και διανοηθήση και εύρησεις προσταγματα και οἰκοδομησεις Ἱερουσαλημ πολιν κυριω, και [μετα] ἑπτα [και ἐβδομηκοντα] καιρους και ξβ ἑτων παλιν ἐπιστρεψει και ανοικοδομηθήσεται εἰς πλατος και μηκος και κατα συντελειαν καιρων.* Syro-hex., die der O' wörtlich folgt, giebt keinen anderen Fingerzeig, als dass sie das Vorhandensein der Verwirrung bestätigt.

Die Texte in den alten lateinischen Übersetzungen weichen hier von einander ab, indem die Itala Sabatarii 7 $\frac{1}{2}$ + 62 $\frac{1}{2}$ Wochen hat, Rankes Itala dagegen: *hebdomades septem et hebdomades septuaginta duas et convertet et aedificabitur platea et murus.*

Danach muss O' offenbar gelautet haben: *ἑπτα καιροι και ξβ ἑτων* etc.; später, als man die sieben und die 62 Wochen zu einer Zeitbestimmung zusammenschmelzen wollte, hat man *μετα* eingeschoben und deshalb in *καιρους* verändert. Auch Jul. Hilar. (pag. 375) hat *hebdomades septem*, Prosper (in *chron.* pg. 699) *hebdomades septem et hebdomades LXII.*

Κατα συντελειαν καιρων. Man scheint *קס* gelesen zu haben. Itala „et exinanientur“ scheint entweder Θ. gekannt oder auch aus derselben Überlieferung wie dieser geschöpft zu haben, der *קכ, ἐκκενωθήσονται* liest. Da diese Itala aus der Zeit unmittelbar vor der Revision des Hieronymus zu stammen scheint, ist es nicht unwahrscheinlich, dass sie Θ. gekannt hat. Aber da Itala Sabat., sowohl wie Tertullian, beide *et innovabuntur* übersetzen, so darf man wohl hierin ein Zeichen sehen, dass der O'-Text richtig ist, denn sie haben wahrscheinlich „das Ende der Zeiten“ von der Erneuerung aller Dinge durch den Messias verstanden.

V. 26. *Και μετα ἑπτα και ἐβδομηκοντα*¹⁾ *και ἐξήκοντα δυο ἀποσταθήσεται χρισμα και οὐκ ἔσται και βασιλεια ἔθνων φῶρει την πολιν και το ὄγιον [μετα του χριστου] και ἡξει ἡ συντελεια αὐτου μετ' ὀργης και ἑως*²⁾ *καιρου συντελειας ἀπο πολему πολεμηθήσεται.*

Merkwürdigerweise hat abermals die Zahl 72 sich ein-

¹⁾ Syro-hex. macht die Randbemerkung: „Wochen“ durch das Missverständnis eines Glossators.

²⁾ Ausgelassen im cod. Chis.

geschlichen; sie findet sich in Rankes Itala. Man hat offenbar den Gedanken in O' nicht verstanden, indem diese die Zahlen von der Zeit der Makkabäer an berechnet. Bereits Tertullian hat sich von dieser Verfälschung des Grundtextes losgemacht und liest *post hebdomades has duas*. Ebenso Ital. Sabat.

¹Αποσταθήσεται χρισμα. Sowohl die Itala wie Jakob. Edess., Tertullian, Prosper und Θ. behalten χρισμα; es scheint aus Theodorets Auslegung (opp. II, pag. 661) hervorzugehen, dass man die Stelle auf das Aufhören des Königtums und dessen Ablösung von dem nichttheokratischen Königsgelecht der Idumäer bezogen hat. In Übereinstimmung damit wird יכרת von ihnen unbestimmt gelassen; Rankes Itala: *interibit*. Sabat.: *exterminabitur*, ebenso Tertullian. Bei diesen einstimmigen Zeugnissen kann der O' Text als gesichert gelten.

Και οὐκ ἔσται. Schon Rankes Itala und Θ. ergänzen *κριμα*, *judicium*; doch hat Sabat. nur: *et non erit*. Das *Futurum ἔσται* findet sich in Ed. Ald. und in Syro-hex. und ist sicher das richtige.

Βασιλεια ἔστων. Beide Itala, Tertullian, Θ, Vulg. lesen *נַג* statt *נַח*. Aber Prosper hat nur: *duce veniente*. Die Worte *μετα του χριστου* in O' scheinen ein späterer Zusatz zu sein, obgleich der Gedanke, dass beide, der Messias und der feindliche König fallen sollen, sich sowohl in der Itala Sabat. wie bei Tertullian (*concidentur*) und Prosper (*et caedentur*) findet.

V. 27. Και δυναστευσει ἡ διαδηκη¹⁾ εἰς πολλους [και] ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρημωσις ἐν τῷ κατισχυσαι την διαδηκην [ἐπι πολλας ἑβδομαδας] και ἐν τῷ τελει της ἑβδομαδος ἀρθήσεται ἡ δύσις και ἡ σπονδη, και ἐπι το ἱερὸν βδελυγμα²⁾ των ἐρημωσεων ἔσται ἕως συντελειας και συντελεια δοθήσεται ἐπι την ἐρημωσιν.

¹⁾ Syro-hex. allein *לדלך*.

²⁾ Syro-hex. setzt die Worte *βδελυγμα* — *ἐρημωσιν* mit *÷* — *×* ohne Grund; vielleicht sind diese Zeichen dadurch veranlasst worden, dass cod. Alex. schreibt *÷* ἐπι την ἐρημωσιν *×*; vielleicht sind sie Schreibfehler anstatt *∞*, dessen Bedeutung ungefähr einem *∞*, dem Zeichen für Varianten, gleichkommt; wenigstens wird es in dieser Weise auch im cod. Ambr. Mediol. gebraucht; cf. Masius, *Josuae imperatoris hist.*, Antw. 1574, pag. 123, und Dr. S. Rördam, *libr. Jud. u. Ruth, Hafniae*, 1861, pag. III–IV.

Es dürfte unmöglich sein, diesen Vers mit Sicherheit zu restituieren. O' scheint die beiden letzten Worte aus V. 26 in V. 27 herübergenommen und statt והרסה: נחרצת gelesen zu haben; der Gedanke ist dann der gewesen, dass Jerusalems Zerstörung durch den Messias verhindert werden solle.

עַבְדֵיכֶם לְרַבִּים שָׁבוּעַ haben sie zusammengefasst: viele Wochen hindurch. Wahrscheinlich ist jedoch diese Lesart nur der Fehler eines unkundigen Abschreibers; denn beide Itala und Syro-hex. machen διαβήκη zum Subjekt.

Ἐν τῷ τελεί. Man hat קָק statt הַצִּי gelesen; zwar korrigiert die Itala in „dimidia“, doch Syro-hex. giebt die O' wieder.

Ἡ δυσία. Der Zusatz „meum“ in der Itala findet sich nicht in Syro-hex., auch nicht bei Irenäus.

Σπονδη. Die Übersetzung in Ranke und Hesych. (Aug. ep. 198): supplicatio kann nur ein Schreibfehler für libatio gewesen sein.

Ἐπὶ τὸ ἱερόν. Damit stimmt Rankes Itala: ad sacrificium; eine Lesart bei Irenäus: in templum; Prosper: super templum; aber Syro-hex.: in templo; Itala Sabat.: in sancto.

Ἐπὶ τῇ ἐρημωσιν. Ebenso Itala Sab.: super hac vastatione; Rankes Itala: ad interitum; Irenäus und Prosper: super desolationem.

3. Das Resultat der Textkritik.

Nach diesen Untersuchungen über die *κοινή* der O' kehren wir noch einmal zum Grundtext zurück.

V. 23. Über דָּבָר kann kein Zweifel erhoben werden; denn προστάγμα kann sehr wohl eine freie Übersetzung dieses Wortes gewesen sein, das Griechen und Lateiner sonst mit λογος, ῥημα, sermo wiedergeben. Dass דָּבָר gerade hier wohl die Bedeutung „Befehl“ haben könnte, geht aus V. 25 hervor.

Die Worte „παρὰ κυρίου“ in O' sind nur ein erklärender Zusatz, den auch Syro-Hex. hat.

Ἐλεεινος in O' scheint auf einem Missverständniss zu beruhen; vielleicht hat sie רַחֵם statt רַחֲמֵיךָ gelesen oder geraten; die Buchstaben im aramäisch-ägyptischen Hebräisch werden ausserordentlich verschieden und undeutlich geschrieben, so-

dass man z. B. leicht ה, ה, mit ר, ך, oder כ, ך, und dies wieder mit ח, ח, verwechseln kann. Die anderen Übersetzer sind indessen alle für חמדות, was Daniel in derselben Bedeutung Kap. 10, 11. 19 braucht.

V. 24. עיר קדשה. Da O' mit ihrer Übersetzung „πολις Σιών“ offenbar umschreibt, und sowohl Θ. A. S. Kopt. Hieron. Vulg. wie Peschito und Eusebius dem Grundtext folgen, muss dieser aufrecht erhalten werden. Das Suff. ך wird von O', von Syro-hex. u. A. ausgelassen, steht aber in Θ. mit * beigefügt (ausgen. in zwei codd.) und fand sich auch bei Σ. u. Euseb.; es ist daher kein Grund vorhanden, es auszulassen.

לְחַתֵּם. Nach der in O' gesicherten Lesart: σπανισαι τας ἀδελφους muss das K'thib לחתם als festgestellt gelten. Die von O' eingeschobenen Worte: διανοηθῆναι το ὄραμα müssen ein willkürlicher Zusatz sein, da sich sonst kein Beleg für sie findet.

וְלִרְבִּיא. So Θ, Memph. Sahid. Hieron. Vulg.: adducatur; Pesch. ܡܠܥܢܐ; das „δοθῆναι“ der O' scheint auf einer fehlerhaften Lesart zu beruhen, wenn es nicht etwa eine freie Umschreibung ist.

וְלִחְתֵּם חוֹן וְנָבִיא. Da das K'thib hier im übrigen unangefochten steht, können die Übersetzungen (O', Syro-hex., A, Pesch., Hieron. Vulg.), die, vom K'ri beeinflusst, das erste לחתם auch an dieser Stelle korrigieren wollen, nichts daran ändern, und zwar um so weniger, da auch Θ, Kopt. Euseb. u. Arab. mit dem Grundtext stimmen.

וְלִמְשָׁה. O' und Syro-hex. scheinen שמח gelesen zu haben; jedoch so sehr ohne allen Grund und so gänzlich unpassend, dass man hier der Regel, dass die schwierigere Lesart vorzuziehen ist, nicht folgen kann. Θ, Kopt. Pesch. und Hieron. Vulg. haben das richtige.

V. 25. Das „και εὐρησεις προσταγματα“ der O' beruht offenbar auf ungenauer Lesung von מן מצא דבר; vielleicht haben sie וְהַמְצָא gelesen.

לְחַשֵּׁב. Das „ἀποκριθῆναι“ der O' findet sich durchgehends bei Θ. und Σ. und danach in der memphitischen Übersetzung, wogegen die sahidische und Hieron. (iterum) und Vulg. (rursus) das richtige haben. Auch das K'ri verbindet das Wort mit dem folgenden, gleichviel ob man mit einigen Handschriften Quadma oder Tlisa setzt.

Eine für das Verständnis des Proph. Daniel besonders bedeutungsvolle Frage ist die nach der richtigen Lesart der folgenden Zahlen. Während im Grundtext V. 25 lautet: *השבעים ושנים* und V. 26: *השבעים ושנים*, lesen O' und Syro-hex.: *ἑπτα και εβδομηκοντα* in beiden Versen; dann in V. 25: *και ξβ εδων*, V. 26: *και εξηκοντα δυο*.

A. V. 26: *Και μετα τας ἑπτα εβδομαδας και εξηκοντα δυο*. Σ: *και μετα τας εβδομαδας τας ἑπτα και εξηκοντα δυο*.

Dagegen folgen Θ, Hieron-Vulg. dem K'thib des Grundtextes genauer, indem sie allerdings vom K'ri ganz absehen und in V. 25 übersetzen: *ἑβδομαδες ἑπτα και εξηκοντα δυο* hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt. Rankes Itala und Memph. lesen in V. 25: *Ζ ΝΕΒΔΟΛΛΑC ΝΕΛΛ ΖΒ ΝΕΒΔΟΛΛΑC 7*: sieben Wochen: und nach 62 Wochen soll die Rückkehr stattfinden; V. 26: nach 72 Wochen.

Sahid. V. 25 muss korrumpiert sein, da sie lesen: „70 Wochen; 62 Wochen; dann soll zurückgekehrt werden — und nach 62 Wochen etc.“

Es ist nun die Frage, welchen Wert man den Traditionen beizumessen hat, die vom Grundtext abweichen. Weit verbreitet ist die Ansicht, dass besonders die Zahlen ein Beweis dafür sind, dass man einen von dem jetzigen abweichenden Grundtext vor sich gehabt hat.¹⁾ Das können wir jedoch nicht zugeben. Selbstverständlich hat den alten Übersetzern der unpunktierte Text vorgelegen, und nur so ist es, wie oben nachgewiesen, möglich, die abweichende Übersetzung, namentlich der O', zu erklären; aber daraus folgt noch keineswegs, dass das Kethib in verfälschter Form auf uns gekommen sein muss; denn erstlich erschüttern die Varianten der Handschriften, wie wir gesehen haben, durchaus nicht die Zahlen — und wir wissen ja, dass keine andere Urschrift uns mit so minutiöser Sorgfalt überliefert ist, wie das A. T. —, und ferner weichen keineswegs alle alten

¹⁾ Dies bemerkt bereits der Herausgeber des cod. Chis., ebenso Bugatus, *Annotationes*, pag. 147, und diese Anschauung wird von der modernen Kritik wiederholt, s. Kuenen, *histoire critique*, und der Artikel Daniel in der engl. *Realencyclopädie*: „It is more than probable, that the Hebrew text is unsound.“

Übersetzer vom K'thib ab, namentlich aber geht es aus Θ. und Hieron. klar und deutlich hervor, dass diesen ein Grundtext vorgelegen hat, der nicht nur die 70 Wochen, sondern auch die 7 Wochen, die 62 Wochen und die eine, letzte Woche hat. Es erhellt jedoch aus diesen Übersetzungen ebenfalls, dass sie über das Verhältnis zwischen den 7 und den 62 Wochen im Zweifel gewesen sind, und dieselbe Schwierigkeit ist es offenbar auch, welche die anderen Übersetzer von O' an dazu bewogen hat, Änderungen zu machen, die eine so völlige Verwirrung hervorgerufen haben. Besonders deutlich zeigt sich die Willkürlichkeit der O' darin, dass sie erst $\epsilon\pi\tau\alpha$ einschreibt, dadurch 70 auf 77 vermehrt und dann die Hebdomaden in gewöhnliche Jahre verwandelt.

Dies kann ich mir auf keine andere Weise erklären, als dass O' von den Christen verfälscht worden ist, um die Juden davon zu überzeugen, dass Jesus der Messias sei; sie rechnen dann die Jahre von Entstehung der O' an, statt von der von Daniel angegebenen Zeit. Gegen diese Vermutung könnte scheinbar der Umstand sprechen, dass auch A. und Σ. hier vom Grundtext abweichen und der O' folgen. A. hat allerdings als Jude Neigung, aller messianischen Auslegung aus dem Wege zu gehen — er übersetzt z. B. מִשָּׁח durch das unbestimmte ἡλειμμενος —, in Bezug auf die Zahlen scheint er sich jedoch ebenso wie O' von seiner eigenen Auffassung über die Bedeutung derselben leiten zu lassen. Dasselbe gilt von dem Ebioniten¹⁾ Σ. Es ist aber überhaupt höchst wahrscheinlich, dass uns alle diese Übersetzungen in verstümmelter Form überliefert worden sind, sodass man das Verhältnis umkehren und sie nach dem Grundtext korrigieren muss, wie gerade Θ. und Hieron. in ihren Übersetzungen es thun. Dass man schon in früher Zeit das Gefühl gehabt hat, dass der O' Text korrumpiert worden ist, zeigt auch der Umstand, dass in der Syrohex. nach der Zahl 62 von einem Glossator das Wort ܬܬܝܠܐ beigefügt wird, eine Randbemerkung, die sonderbarerweise Jak. v. Edessa in seine Übersetzung aufgenommen hat.

¹⁾ Euseb. hist. eccl. VI, 17.

Schwieriger ist es über die Satzeinteilung in V. 25 zur Gewissheit zu kommen, besonders auch, die Bedeutung des $\wedge$ unter שבעה festzustellen. Schon O' verbindet die 62 mit den 7 Wochen, sodass der Wiederaufbau der Stadt in die Zeit nach Verlauf der 69 Wochen verlegt wird. Aber unmittelbar vorher wird Jerusalems Erbauung vorläufig erwähnt. Θ . und Hieron. geben den Grundtext in der Weise wieder, dass sie es dem Leser überlassen, nach eigenem Ermessen zu interpunktieren, und ihre Übersetzungen beweisen also insofern nichts bezüglich des K'ri. Dagegen stützen, wie leicht ersichtlich, sowohl Rankes Itala wie Sahid. unsere Auffassung in bestimmter Weise. Auch ist es ja zweifelhaft, wie Θ . und Hieron. selbst ihre Übersetzungen interpunktiert haben würden. Inzwischen verweisen wir in betreff der Satzverbindung auf die Auslegung (pag. 44) und bemerken hier nur, dass Hengstenberg zwar ganz richtig sagt,¹⁾ das $\wedge$ bedeute nicht immer die grösste Interpunktion, dass wir jedoch Marsham ihm gegenüber recht geben müssen, indem das $\wedge$ unmöglich so unbedeutend sein kann, wie Hengstenberg meint.

Für צוק scheint O' סוף, συντελεια, zu lesen, womit sie sonst קץ wiedergiebt. Derselbe Gedanke liegt bei Pesch. ܠܡܠܚܬܐ und Arab. وتفرغ zu Grunde. Θ . und (Hesych.) Memph., die $\epsilon\kappa\alpha\epsilon\nu\omega\sigma\eta\sigma\sigma\upsilon\tau\alpha\iota$, evacuabuntur, übersetzen, scheinen demnach ריק gelesen zu haben. Diese Verschiedenheiten deuten also kaum darauf hin, dass jene Übersetzungen einen anderen Grundtext vor sich gehabt haben, sondern eher, dass sie verschieden gelesen oder auch geraten haben. Hieron. Vulg. hat auch hier das richtige: in angustia temporum.

V. 26. יכרה משיח. Da sowohl A., Pesch., Σ . wie auch Vulg. und wahrscheinlich Hesych. — Sahid.²⁾ wenigstens משיח mit „ein Gesalbter“ übersetzen, so kann die Auffassung des Wortes als Concretum seitens der O' nur ein Missverständnis sein.

יכרה wird von allen Übersetzern passivisch verstanden.

ואין לו. Offenbar haben die verschiedenen Übersetzungen hier nur geraten. Θ . (Hesych.) Memph., Jakob. Edess. und

¹⁾ Christol. II, pag. 464.

²⁾ Wörtlich: Salbung, nachdem aber Gesalbter, masc.

Arab., die $\kappa\rho\iota\mu\alpha$, حكى , übersetzen, scheinen דין zu lesen; deshalb aber eine dahingehende Korrektur vorzunehmen,¹⁾ wäre doch um so voreiliger, als alle anderen Übersetzungen, selbst wenn sie den Sinn nicht verstanden haben, für den Grundtext sprechen, sowohl O', Syro-hex., Pesch. (אֲלֵּי הָעָם), wie auch Hieron. Vulg. (non erit ejus populus), von denen die letzteren nur ausdrücken, was nach ihrer Meinung der Sinn der Worte ist.²⁾

עם נגיד הבא . Nur der Mangel an Vokalen ist Schuld an der bei den Alten allgemeinen Übersetzung von עם mit $\mu\epsilon\tau\alpha$: O', Θ , A, S, Syro-hex.,³⁾ Pesch., Arab., Jak. Edess. Ein Beweis für die Richtigkeit des K'ri ist dagegen der Umstand, dass sie alle עם doppelt wiedergeben, sowohl als Subst., wie als Präpos., so merkwürdigerweise besonders Hieron. Vulg.: *populus cum duce venturo*. Nur Memph. hat korrekt ΖΥΓΩΜΕΝΟΣ ΕΘΝΟΥ , *et dux futurus*.

Der Schluss des Verses wird von O' willkürlich übersetzt, Θ . nimmt קק als stat. constr. und giebt das Ganze folgendermassen wieder: $\epsilon\omega\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\lambda\epsilon\mu\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\tau\mu\eta\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\ \tau\alpha\chi\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\phi\alpha\nu\iota\sigma\mu\omicron\iota\varsigma$ (Chis. $\acute{\alpha}\phi\alpha\nu\iota\sigma\mu\omicron\iota$ ⁴⁾). Das richtige dagegen hat (Hesych.) Memph. ΚΗΛΘΩ ΝΖΑΝΤΑΚΟ נ : *constitutus terminus devastationis*, u. Hieron. Vulg.: *statuta desolatio*.

V. 27. Der O'Text ist, wie wir gesehen haben, äusserst verwirrt; selbst Syro-hex. weicht hier von demselben ab, er muss daher durch Einschabung von Glossen verstümmelt worden sein. Der Tellenser zeugt jedoch, trotzdem, dass er den Sinn missversteht, für den Grundtext, indem er לרבים שבוע mit לכמה שבועות „viele Wochen lang“ übersetzt. Dagegen folgen Σ . und Θ . insofern unserem Text, als sie übersetzen: $\kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\omega\sigma\epsilon\iota\ \sigma\upsilon\nu\delta\eta\kappa\eta\nu\ \mu\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\beta\delta\omicron\mu\alpha\varsigma\ \mu\iota\alpha$ (als Subj.); (Hesych.) Memph. und Hieron. Vulg. haben dagegen ganz wie der Grundtext *hebdomade una*.

¹⁾ Dathe.

²⁾ Der Zusatz in Pesch. (אֲלֵּי הָעָם) beruht auf einem Missverständnis.

³⁾ Doch mit Obelos bei לכמה שבועות , was offenbar ein Fehler ist.

⁴⁾ E. Nestle collatt. Nicht wie Hävern. schreibt, Comm. pag. 380: $\acute{\alpha}\phi\alpha\nu\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$.

חצ, was O' קק liest, ist dagegen richtig wiedergegeben von Σ, Θ, Hesych. (Memph. Sahid.), Vulg., Jak. Edess., Pesch. (ܠܚܨܐ).

זבח ומנחה. O' und (Hesych.) Memph. scheinen חֲנִיָּה¹⁾ zu lesen, da sie θυσια και σπονδη übersetzen; aber Pesch. ܠܚܨܐ ܠܠܗܘܐ, Σ. (θυσια και δωρον), Vulg. (hostia et sacrificium), cod. Alex. (θυσιαστηριον, al. — α, και θυσιαν,²⁾ al. — ας) zeugen für die Zuverlässigkeit des Grundtextes.

וְעַל כֵּן יִהְיֶה מִשְׁכַּן מְשֻׁמָּה. O', Syro-hex.,³⁾ und Vulg.: ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς βδελυγμα των ἐρημώσεων. Σ: ἐπὶ τῆς ἀρχῆς των βδελυγματων ἐρημωθήσεται. A.B⁷: και ἕως πτερυγιον ἀπο ἀφανισμου. (Hesych.) Memph.: in templo abominatio desolationis. Sahid.: abominatio interitus erit super templum. Hieron. Vulg.: et erit in templo abominatio desolationis. Es geht hieraus hervor, dass alle חנך gelesen haben, was auch von A.B⁷, sowie Pesch. (ܠܠܗܘܐ), cf. Matth. 4, 5, wörtlich übersetzt wird, während die anderen es durch „das Heilige, der Tempel“ umschreiben. Das K'ri, von dem die meisten abweichen, indem sie חנך lesen, wird zwar nur von Pesch. und Σ. gestützt; aber es ist klar, dass die Korrektur nur eine Folge willkürlicher Auslegung ist und daher nicht im Stande, die traditionelle Auffassung zu erschüttern.

Den Schluss des Verses übersetzen O' und Syro-hex., A.B⁷: και ἕως συντελειας και σπονδης ταξει ἐπὶ ἀφανισμῷ (ou, Chis.), Σ. και ἕως συντελειας και τομης και σταξει (Al. ταξει) ἐπὶ το ἱερημωμενον; Θ: και ἕως συντελειας καιρου συντελεια δοθήσεται ἐπὶ την ἐρημωσιν; (Hesych.) Memph.: et usque ad plenitudinem temporis dabitur plenitudo desolationis; Sahid: interitus devastationis; Jak. Edess.: et usque ad finem temporis consummatio dabitur super desolationem. Alle diese Varianten verraten nur, dass man zwar nicht den Wortlaut des Grundtextes, wohl aber den Grundgedanken desselben, der durch sie alle hindurchklingt, verstanden hat. Auch hier kommt Hieron. Vulg. dem Text näher: et usque ad consummationem

¹⁾ cf. doch: ܠܠܗܘܐ libare; מִנְחָה, Opferschale.

²⁾ Al. θυσιαμα; cf. Fields Hex. zu dieser Stelle.

³⁾ Die folgenden Obelen müssen ein Fehler sein.

et finem perseverabit desolatio, besonders aber Pesch. خونا
صدا : usque ad consummationem
sententiae manebit in vastitate. Es kann demnach kein
Zweifel über die Zuverlässigkeit des Grundtextes herrschen.

Hiermit verlassen wir diese Untersuchung, deren Resultate die Unerschütterlichkeit des Grundtextes klar dargethan haben, um auf dem dadurch gewonnenen festen Boden unsere Auslegung zu gründen.

II. Auslegung.

Die Prophetie ist eine durch den Engel vermittelte Antwort des Herrn auf des Propheten im Gebet gethane Frage nach dem Verlauf der 70 Jahre des Jeremias, V. 2. 3. Die Antwort wird V. 23 als ein דבר bezeichnet, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gleichbedeutend mit דברי, wie dies aus dem folgenden hervorgeht, wo es parallel mit נראה steht und also näher als ein Gesicht charakterisiert wird, das dem Propheten gegeben wird (cf. 8, 16, wo wir sehen, dass das Gesicht selbst einer Erklärung bedürfen kann und doch auch wieder des Nachdenkens seitens des Propheten bedarf, um von ihm verstanden zu werden). Wir können daher die Übersetzung mit „Befehl“ (Ο' Σ.), die offenbar von V. 25 hergenommen ist, nicht annehmen.

Als Grund der Antwort wird angeführt, dass Daniel hochgeliebt ist, cf. Kap. 10, 11. 19. Über die abweichenden Übersetzungen s. pag. 20. — Luther hat richtig „lieb und wert.“ Aus dieser Motivierung folgt, dass der Inhalt des Gesichtes ein für den Propheten tröstlicher sein muss. Die Prophetie kann nicht nur ein Urteil aussprechen, sondern muss zugleich auch dem Propheten eine Verheissung geben.

Um nun den Inhalt richtig zu verstehen, muss man beachten, dass der demütige Mann nicht nach Zeit und Stunde fragt, sondern dass der Grundton, der durch sein Gebet

hindurchklingt. die Bitte um Gnade und um Sündenvergebung ist. V. 5. 16; denn da er weiss, dass um der Sünde des Volkes willen die Stadt und das Heiligtum wüste liegt, so weiss er auch, dass, wenn die Sünde hinweggenommen wird, Schmach und Elend weichen werden. So liegt also im Gebet um Sündenvergebung auch die Bitte um Jerusalems und des Tempels Restauration, und wir vermögen von da aus zu verstehen, dass die Antwort auf eine Versöhnung der Sünde und Wiederherstellung des Heiligtums und der Stadt hinielt. Da jedoch, wie alle Propheten bezeugen, des Volkes vollkommene Restitution aufs engste mit der völligen Aufhebung der Sünde, die erst der Messias bringen soll, zusammenhängt, so geht daraus für uns hervor, dass die Antwort nicht allein der Restitution des Volkes und der Stadt, sondern dem Kommen des Messias gilt. Wir stimmen in dieser Auffassung mit Hengstenberg¹⁾ gegen J. D. Michaelis, der sagt: „Also von Volk, Stadt und Tempel ist die Frage und vom Messias die Antwort: siehet dies wahrscheinlich aus?“²⁾ Ja, antworten wir, höchst wahrscheinlich, denn V. 24 handelt gerade von der geistlichen Restitution des Volkes durch die Vergebung der Sünden, V. 25 von Jerusalems Wiederaufbauung, V. 26 u. 27 von den Kämpfen, durch die das Reich Gottes seine Vollendung erlangen soll. So können wir mit Luther sagen: „Dazu über das wird ihm mehr denn er bittet, offenbart.“³⁾

„Sieben Siebenheiten,“ heisst es nun V. 24, „sind über deinem Volk bestimmt und über deine heilige Stadt, um die Übertretung zu hindern und die Sünde zu versiegeln und die Missethat zu sühnen und eine ewige Gerechtigkeit zu bringen und Gesicht und Propheten zu versiegeln und ein Allerheiligstes zu salben.“

Was ist unter „sieben Siebenheiten“ zu verstehen? שבעים ist der Plural von שבע; das Wort ist masc. gen., heisst aber im Plural sowohl שבעים wie שבעות. Es ist eine grund-

¹⁾ Christologie, II, pag. 405 ff.

²⁾ J. D. Michaelis, Versuch über die 70 Wochen Daniels, 1771, pag. 13, und nach ihm Jahn, vatic. Mess. 2, pag. 124.

³⁾ Der Prophet Daniel, Erl. Ausg. 41, pag. 247, Not. 18.

Wolf, die siebzig Wochen Daniels.

lose Bemerkung,¹⁾ dass der Plural masc. auf einen späteren Sprachgebrauch hindeute, denn beide Formen werden zu allen Zeiten ohne Unterschied gebraucht, masc. Lev. 12, 5; Fem., wenn von dem Fest der Wochen die Rede ist, cf. Jerem. 5, 24. Das Wort bedeutet eine Siebenheit 1) von Tagen, 2) von Wochen, 3) von Jahren. Dass es hier eine „Jahrwoche“ bedeutet, geht 1) aus dem Zusammenhang hervor; denn es wäre sonst unmöglich, dass dieser Zeitraum alles umfasste, was der ganze Abschnitt schildert; 2) ergibt es sich daraus, dass die 70 Jahre des Jeremias der Ausgangspunkt sind; denn wenn der Herr dem Volke für diese einen Ersatz geben wollte, was hätten dann 70 Wochen zu bedeuten? Wir sehen aus 2. Chr. 36, 21, dass die 70 Jahre des Jeremias als 10 Jahrwochen zu verstehen waren, sodass ein Zeitraum von 7 Jahren als ein Sabbathsjahr gerechnet wurde, cf. Exod. 23, 10 ff.; Lev. 25, 1—7; Deut. 15, 1—11; 31, 10—13. Die 70 Jahre des Exils sollten eine Vergeltung der 70 Jahre, sc. der Sabbathsjahre sein, die Israel im Unglauben vernachlässigt hatte. Nach 7×7 Jahren brach das Jubeljahr an; hier aber wird nach Verlauf von 7×7 Sabbathsjahren das vollkommene Jubeljahr verheissen.

Es wird nun gesagt, dass diese 70 Jahrwochen festgesetzt sind, נַחֲתָהּ. Obgleich dieses Wort ein ἀπ. λεγ. ist, so ist trotzdem kein Grund vorhanden, mit J. D. Michaelis²⁾ das K'ri zu korrigieren; wenn er sich darauf beruft, dass man das griechische Wort συσταμνηστειαν, womit Θ. jenes übersetzt, missverstanden hat, so können wir ihm darin nicht Recht geben. Bekanntlich bedeutet das Wort „verkürzen, kurz und bestimmt aussprechen,“ Eurip. Tro. 441, Arist. Thes. 178. Es findet sich auch in O', Jes. 10, 22, 23, cf. Röm. 9, 28, als Übersetzung von חָרַץ. Worte, deren Grundbedeutung „schneiden“ ist, werden überhaupt in der Bedeutung „beschliessen, bestimmen“ gebraucht, so נָחַר sowohl im Hebräischen wie im Aramäischen, ferner כָּצַח, قضى, جزم, قطع, mit welchem Wort der arabische Übersetzer das Wort

¹⁾ Ewald, Gr. pag. 319, Anm. 8; Hävernick, das Buch Daniel, pag. 356.

²⁾ In o. a. Schr. pag. 46. Er will lesen נַחֲתָהּ, rad. נָחַת, stieg hernieder.

bei Daniel wiedergiebt, und Syr. ܡܡܡܡ, was Pesch. hier benutzt, cf. Pesch. zu Act. 20, 16. Die ganze Polemik von Michaelis gegen die gangbare Auffassung der Übersetzung Θ's ist daher gänzlich unbegründet. Obgleich Theodoret versichert, dass das Wort hier gleichbedeutend mit ἐκρεῖσθαι ist, leugnet Hengstenberg dennoch diese Möglichkeit. Er übersetzt mit Vulg. abbreviare; aber selbst wenn dies die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist, so fragt man doch, welchen Sinn dieselbe in diesem Zusammenhange geben könne? Hengstenberg fühlt selbst diese Schwierigkeit, wenn er sagt: „Eine abgekürzte Zeit ist eine genau bestimmte und begrenzte.“ In der That wird auch von allen Seiten zugegeben, dass נחתך bedeutet „sind fest bestimmt“. So auch mit O': Sahid. (Memph. allgemeiner „concisae“), Pesch., Vulg. u. Luther, Engl., Lindberg, D. B., auch Wieseler, Hävernicks, Keil. Was die Bemerkung betrifft, dass חתך ein ἀπ. λεγ. ist, für das sich die spätere Sprache möglicherweise erst eine Bedeutung gebildet hat, so hat schon Hengstenberg daran erinnert, dass es sich nicht allein Targ. Esth. 4, 5 in figurlichem, sondern im Wort חיתוכין auch im eigentlichen Sinne findet.

Dass das Verbum im Sing. steht, kommt daher, dass die 70 Wochen als ein zusammengefasster Zeitraum betrachtet werden, cf. Gesen. Gramm. § 146 u. § 108.

על-עמך ועל-עיר קדשך. Das letzte Suffix bezieht sich selbstverständlich auf „עיר ק“; ebenso in וְהָרָה קְדֻשָּׁהּ, Ps. 43, 3 etc. Es drückt nicht allein aus, dass der Prophet diesem Volke angehört, sondern dass es ihm am Herzen liegt, indem er, wie einstmals Moses, fürbittend für dasselbe eintritt; es ist derselbe Gedankengang, infolgedessen der Prophet das Volk „deine Stadt und dein Volk“ nennt, V. 19, „meines Gottes heiliger Berg“, V. 20. Zu עיר קדש in Bezug auf Jerusalem siehe Jes. 48, 2; 52, 1; Nehem. 11, 18.

Das folgende bezeichnet nun das Ziel, nach dem der Prophet und das Volk sich sehnen, und das nach Ablauf der 70 Wochen erreicht werden soll. In Übereinstimmung mit dem Gebet des Propheten um Sündenvergebung enthält die Verheissung die Zusage, dass dieselbe erteilt werden solle. Zu dieser negativen Bestimmung wird im anderen Hauptteil

des Verses die positive gefügt: Offenbarung der Gerechtigkeit. Diese zwei Hauptgedanken werden nun im einzelnen näher bestimmt. Die Sünde wird als עון הטאות פשע bezeichnet. Diese drei Synonyma bezeichnen nicht etwa eine Steigerung in der Sünde, sondern die Sünde in ihren verschiedenen Erscheinungsformen: פשע bedeutet Bruch, Übertretung, ἀνομία; (הטאות¹⁾ ist ἀμαρτία, Fehltritt, Sünde, praevaricatio, daher der mehr generelle Ausdruck für Sünde, peccatum; עון gleich Verkehrtheit, Missethat, ἀδικία, iniquitas²). So heisst es Hiob 34, 37: יסוף על הטאות פשע: er liess die Sünde in Verbrechen ausarten. Überhaupt werden oft zwei oder mehrere dieser Worte so wie hier aneinandergefügt, um den Begriff der Sünde zu verstärken; so z. B. ferner Exod. 34, 7 ופ' ור' "ע, Num. 14, 18 ופ' "ע, Gen. 31, 46 ח' und פ', Hiob 13, 23 פ' ח', "ע, Ps. 59, 4 ח', פ', Jerem. 16, 10 ח' u. "ע.

O' giebt diese Wörter etwas verschieden und zum Teil ungenau wieder; jedoch geht soviel aus dem Sprachgebrauch hervor, dass die Wörter, im Verein angewendet, die Sünde in ihrer Totalität als eine Pflanze mit mehreren verschiedenen Wurzeln bezeichnen.

לכלא. Trotz der Einstimmigkeit, mit der die Alten in כלא verändern, haben die Masoreten doch nicht gewagt, das K'thib zu korrigieren. Es müssten daher entscheidende innere Gründe für eine Änderung vorhanden sein, um dem K'ri folgen zu können; solche lassen sich aber nicht nachweisen. Wollte man כלא lesen, so müsste der Gedanke der sein, dass das Mass der Sünde voll werden sollte, damit das Strafgericht eintreten könnte. Dass die Juden überhaupt die Prophetie als ein Urteil aufgefasst haben, leuchtet aus A.'s Übersetzung hervor, indem er על עמך mit „κατα του λαου σου“ wiedergiebt. In dieser Übersetzung wurde man durch das folgende Verbum להחם bestärkt, das man להחם las; man übersah aber dabei den Parallelismus mit לכפר. Zwar hat man geglaubt, כלא mit „συντελειν, finire“ übersetzen zu können;

¹⁾ Die Pluralform bezeichnet die Sünde als solche, die sich in verschiedenen sündigen Handlungen äussert.

²⁾ Nicht (Volk u. M.) Strafe, denn Hos. 12, 9 ist der Sinn: Übertretung, die von Gott als Sünde angerechnet wird.

jedoch wird diess Wort stets in der Bedeutung, „perficere“ vollführen, zur Ausführung bringen“ (ein Wort, Zorn, Thr. 4, 11) gebraucht und kann schwerlich an und für sich bedeuten „zum Aufhören bringen.“ Dazu kommt, dass der Inf. pi. בָּלָה heist. Und wenn man sich darauf berufen wollte, dass die Verba לָהֵךְ und לָלֶכֶת nicht selten Formen von einander entlehnen,¹⁾ so gilt dies nur von לָלֶכֶת und nicht von לָהֵךְ. Wir bleiben daher mit Hengstenberg, Hävernicks, Kranichs bei der Lesart לָלֶכֶת eingeschlossen halten, hemmen, Einhalt thun, cf. Num. 11, 28; Koh. 8, 8 u. לָלֶכֶת, Gefängnis.

וּלְחַתֵּם חֲמָוֶה. Mehrere Ausleger, wie C. B. Mich., Hitzig²⁾ und Bleek, kürzlich noch Volck, ziehen wegen der Mehrzahl von Zeugen (pag. 15) das K'ri vor. Es könnte dann aufs neue die Frage entstehen, wie חֲמָוֶה³⁾ zu verstehen sei, indem dieses Wort entweder bedeuten könnte „vollenden, ans Ziel bringen“, cf. Gen. 15, 16 — so A. „του τελειωσαι“, Vulg. ut consummetur“ — oder „ein Ende machen mit etwas, zum Aufhören bringen“, cf. Ez. 22, 15 mit חָמַן: wegschaffen von etwas. Wie aber (pag. 15) keine genügenden äusseren Gründe vorhanden sind, das K'thib zu korrigieren, so auch keine inneren, denn „die Sünden versiegeln“ giebt einen durchaus guten Sinn. Zwar hat man auch versucht, חֲמָוֶה die Bedeutung „vollenden, zu Ende führen“ zu geben, weil man einen Brief beendet hat, wenn man ihn versiegelt (Gesens.); dies ist jedoch neuhebräisch⁴⁾ und kann nicht (Jahn) gegen den biblischen Sprachgebrauch dadurch gestützt werden, dass ختم so gebraucht werden kann (z. B. die Lektüre des Quran vollenden). Versiegeln ist ja dasselbe wie zuschliessen; so braucht Daniel das Wort Kap. 6, 18, ja sogar in unserem Vers. Vgl. Hiob 9, 7 „die Sterne versiegeln“, sodass sie nicht scheinen können; Hiob 37, 7 „die Hand versiegeln, sodass sie nicht handeln kann; und namentlich Hiob 14, 16: חֲמָוֶה בְּצִוּר פְּשָׁעִי, O': ἐσφραγισαὶ δε μου τα ἁμαρτηματα ἐν βαλαντιῳ, Luth.: Du hast meine Übertretung in einem Bündlein versiegelt. Ich kann nicht umhin zu glauben, dass

¹⁾ So Bleek: בָּלָה unregelmässige Form für בָּלָה.

²⁾ Stud. u. Krit. 1832.

³⁾ Nicht חֲמָוֶה wie Gesen. hat.

⁴⁾ Pes. 104^b. Git. 60a.

dem Propheten Daniel diese Stelle vorgeschwebt hat. Der Sinn kann demzufolge nicht zweifelhaft sein: „Sünden versiegeln“ bedeutet sie einschliessen, wie man etwas in einem versiegelten Paket verwahrt. Der Prophet selbst ist ja in der Löwengrube versiegelt gewesen. Es ist dies derselbe Gedanke, der in der Umschreibung der O' liegt: „σπανισαι, selten sein“, Syro-hex. „vermindern“. Der Ausdruck wird so mit dem vorhergehenden parallel, während der Gedanke doch von dem Begriff der Verhinderung des Ausbruchs der Sünde zu demjenigen einer völligen Verbergung derselben fortschreitet.

Die dritte und letzte Stufe in diesem Gedankengang ist nun diese, dass auch die Schuld hinweggenommen wird, indem die Sünde gesühnt wird: ולכפר עון. Wir brauchen bei der Bedeutung des wohlbekannten כפר hier nicht stehen zu bleiben. Während es meistens mit על oder בעד konstruiert wird, regiert es wie hier den Akk. in Ez. Kap. 43, 20 und wird passivisch gebraucht Jes. 22, 14: ואם יכפר העון הזה, Kap. 27, 9: בואת יכפר עון יעקב, wo Subjekt ist. Gegen Hengstenberg, der behauptet, dass dieses letzte der drei Glieder „keine Steigerung bezeichnet“, bemerken wir, dass es doch das höchste ist, was über die Sünde gesagt werden kann, dass ihre Schuld gesühnt wird, sodass nicht allein ihre Macht gebrochen, sondern auch die Schuldenlast und damit die Furcht des Gewissens hinweggenommen ist.

Diesen drei negativen Gliedern entsprechen nun drei positive. Zuerst Herbeiführung der Gerechtigkeit an Stelle der Ungerechtigkeit: להביא צדק עלמים. בוא, Hiph. wird meist vom Hervorbringen der Frucht gebraucht. Die Gerechtigkeit wird auch Jes. 4, 2 als „Sprössling des Landes“ bezeichnet, cf. 2. Sam. 23, 5 mit der sich daran knüpfenden Stelle Jes. 2, 3: מצוין הצא תורה, und besonders Jerem. 33, 15 צמח צדקה, cf. Sach. 4 צמח. Mag man nun an das Licht der Wahrheit oder an den Messias persönlich denken, so ist es ja doch dessen Gerechtigkeit, die hervorsprosst, wie eine Pflanze, die nicht verwelkt.

Zwar haben manche צדק von relativer Unschuld (J. D. Michaelis) oder von politischer Befreiung¹⁾ (Berthold) ver-

¹⁾ Wenn es Jes. 61, 10 scheint, als könnte Gerechtigkeit dem Parellelis-

standen, oder, was der Wahrheit näher kommt, vom Messias (Breschit Rabbah, Gen. 14, 18); es liegt indessen durchaus kein Grund vor, von der rechten Bedeutung des Wortes „die dem Volk von Gott gegebene Gerechtigkeit“ abzuweichen. Es geht aus dem Zusatz עֲלֵמִים klar hervor, dass von dieser die Rede ist. In Betreff des Festhaltens an der absoluten Bedeutung des Wortes verweisen wir auf Hengstenbergs darauf bezüglichen gründlichen Nachweis in seiner Christologie¹⁾ gegenüber denen, die es relativ, z. B. von den historischen Verhältnissen der Vergangenheit des Volkes (J. D. Michaelis) verstehen wollen. Der Ton, der hier angeschlagen wird, ist ja derselbe, der durch alle Prophetien hindurchklingt: Die Hoffnung auf Hinwegnahme der Sünde und auf das Erscheinen der Gerechtigkeit in der messianischen Zeit. Da soll ja der Schlange der Kopf zertreten werden, Gen. 3, 15, da soll der König der Gerechtigkeit herrschen, 2. Sam. 23, 3, von dem es heisst, dass der Gurt seiner Lenden, Jes. 11, 5. und sein Panzer, Jes. 55, 17, Gerechtigkeit ist (Jes. 11, 5), der für Wahrheit und Milde mit Gerechtigkeit einherzieht, Ps. 45, 7, und aufgeht als die Sonne der Gerechtigkeit mit Heilung unter seinen Flügeln, Mal. 4, 2, ja der selbst heissen soll יְהוָה צְדָקָנוּ, Jerem. 23, 6 (cf. das bereits angeführte Kap. 33, 15), weil er selbst die Sünde des Volkes tragen und durch sein Leiden und seinen Tod viele gerecht machen wird, Jes. 53. Mit der Bezeichnung der Gerechtigkeit als einer ewigen Gerechtigkeit stimmt denn auch die Bezeichnung des Bundes, Ez. 31, 16, und des Reiches Gottes als eines ewigen Reiches, 2. Sam. 7, 13, das dem Volke eine ewige Erlösung giebt, יְשׁוּעַת עוֹלָמִים, Jes. 45, 17. An letztgenannter Stelle wird der Ausdruck verstärkt wiederholt: עַד עוֹלָמִי עַד; denn der Herr ist der ewige Fels, Jes. 26, 4, und der Messias der Vater der Ewigkeit, Jes. 9, 6; im messia-

mus zufolge auch Heil bedeuten, dann liegt doch dies im Zusammenhange und nicht im Worte. Der Prophet will sagen, dass die vollkommene Gerechtigkeit, nicht nur die subjektive, sondern auch die objektive, des Volkes ideale Restitution, realisiert werden soll cf. Jes. 61, 11. In Daniel findet sich aber keine Spur eines solchen Gedankens.

¹⁾ Christol., II, pag. 426 ff. Es dürfte sogar zweifelhaft sein, ob das Wort nicht auch an mehreren der Stellen, wo der Verf. ihm relative Bedeutung giebt, absolut gebraucht wird.

nischen Reiche soll darum der Gerechte blühen, Ps. 72, 3. 7 und Gerechtigkeit und Friede einander küssen, Ps. 85, 11. So, nämlich von der Gerechtigkeit des messianischen Reiches, haben auch die alten Übersetzer und so gut wie alle neueren Ausleger den Ausdruck verstanden. (Hengstenberg, Hävernick, Bleek mit richtigem Hinweis auf Jes. 59, wo sowohl die Sehnsucht nach Tilgung der Sünde als auch die Hoffnung auf Gerechtigkeit hervortritt, Kranichf., Lange etc.).

Das andere positive Moment ist die Versiegelung „des Gesichts und der Weissagung“, ולחתם רווח ונביא. Das Gesicht ist ja des Propheten Gabe. Was bedeutet aber „Gesicht und Weissagung verschliessen“? J. D. Michaelis, der die Lesart הנביא annimmt, versteht dies mit Bertholdt, Rosenmüller, Bleek, Ewald, Hitzig, Wieseler von der Erfüllung der Prophetie des Jeremias. Diese Erklärung, die schon aus textkritischen Gründen unhaltbar ist, wird jedoch geradezu sinnwidrig, wenn man bedenkt, dass Daniel am Ende der 70 Jahre weissagt. Wohl kann „besiegeln“ auch „bestätigen“, „erfüllen“ bedeuten (O. Vulg.), und Hengstenbergs Einwand gegen diese Übersetzung, dass auf diese Weise dasselbe Wort in demselben Vers in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht würde, ist kaum hinreichend; andererseits aber müsste man doch entscheidende Gründe dafür verlangen, und solche liegen hier nicht vor. Die aus anderen Stellen bekannte Bedeutung „aufbewahren, aufheben“, Dan. 8, 26; 12, 4. 9; Jes. 29, 11; Jerem. 51, 60 ff.; Apok. 10, 4; 22, 10; cf. Jes. 8, 16, passt wohl auf eine von Menschen ausgeübte Handlung, aber nicht in diesen Zusammenhang; dagegen ist keine Veranlassung vorhanden, von der Grundbedeutung „einschliessen“, wie auch Θ. hier übersetzt, abzuweichen. Die Prophetie zu versiegeln (Vulgatas „prophetia“ giebt den Gedanken richtig wieder) muss das Positive sein, das dem Negativen, die Sünde zu versiegeln, entspricht. Wenn die Sünde hinweggenommen ist, bedarf es ja auch gar nicht mehr aller der Prophetie, die sich auf die Vergebung der Sünden bezieht. Wenn das Neue eingetreten ist, ist das Alte eo ipso abgeschafft, 1 Cor. 13, 8: προφηται καταργηθησονται, also noch mehr als Matth. 11, 13: παντες γαρ οι προφηται και ο νομος εως 'Ιωαννου προσηφτευσαν.

Dann ist die Zeit gekommen, ein Allerheiligstes zu salben, למשח קדש קדשים. Das ist die positive Bestimmung gegenüber der negativen „die Missethat zu versöhnen“; dies letztere wurde ja, was das alte Israel betrifft, im Allerheiligsten vollzogen; wenn aber die Missethat ewig versöhnt werden soll, dann muss ein ewig gültiges Sühnopfer in einem anderen und grösseren Heiligtum als in dem von Menschenhänden gemachten dargebracht werden. Denn was ist das, ein Allerheiligstes zu salben? Nach dem ganzen biblischen Sprachgebrauch ist die Salbung ein Symbol der Ausgiessung des Geistes Gottes, cf. Jer. 61, 1; 1. Joh. 2, 20. 27. Durch die Salbung wird eine Sache oder eine Person zum Dienst des Herrn geweiht, cf. Gen. 28, 18; 31, 13; Ex. 29, 36; 40, 9. 11; Lev. 8, 11; Exod. 28, 41; 1. Reg. 19, 16; 1. Sam. 10, 1; 1. Reg. 1, 34. Der Gedanke dabei ist der, dass das, was gesalbt wird, der Segnungen Gottes theilhaftig wird und dadurch einen ihm wohlgefälligen Geruch erhält.¹⁾ Mit dieser Bestimmung dieses Begriffes wird die von Jahn, Michaelis, Bleek aufgestellte Bedeutung „wiedereinweihen“ hinfällig. Es handelt sich hier nicht um die Einweihung von etwas Altem, sondern von etwas Neuem. Der Tempel wurde von den Makkabäern nicht gesalbt, sondern wiedereingeweiht; gesalbt konnte er schon aus dem Grunde nicht werden, weil das heilige Salböl nicht vorhanden war.

Dazu kommt, dass „ק“ „ק“ nicht „Tempel“ bedeuten kann. „ק“ wird nur von den zum Tempel gehörigen Gegenständen gebraucht, bedeutet also das Hochheilige; das Allerheiligste dagegen heisst קדש הקדשים, Ex. 26, 33 etc.

Als eine Auffassung, die eine unbeweisbare Korrektur des Textes erfordert, muss man auch diejenige zurückweisen, die hier den Messias finden will; so unzweifelhaft Pesch., Vulg. und Luther (sanctus sanctorum, der Allerheiligste), vielleicht auch schon Θ. und Ο', cf. Theodoret: αὐτός ἐστιν ὁ δεσποτῆς χριστός. Diese Auslegung ist sogar unter den Juden weit verbreitet gewesen. Wollte man hier auf Jes. 8, 14 (C. B. Mich.) verweisen, wó Jehova מקדש genannt wird, so

¹⁾ So möchte ich den Artikel „Salbe“ im Calwer Bibellexikon ergänzen.

muss dazu bemerkt werden, dass selbst wenn der Messias in Analogie damit ein Tempel genannt werden könnte, wie er dies in der That selbst gethan hat, Joh. 2, die Bezeichnung "ק" sonst doch nur in Bezug auf heilige Dinge, nicht aber heilige Personen, vorkommt. Es kann ja ein Gedanke sehr wohl an und für sich richtig sein, ohne dass er im gegebenen Zusammenhang zutreffend ist.

Dem Zusammenhang und Parallelismus nach muss man hier an einen Altar denken, auf dem die Sünde auf ewig gesühnt werden soll, also an ein neues Heiligtum, cf. Hebr. 9, 11: „μυστὸν καὶ τελειότερα σκηνὴν οὐ χειροποιητόν — ἑρπαξ.“ Darum heisst es nicht „das Allerheiligste,“ sondern ohne Artikel „ein Hochheiliges,“ das zur Zeit nicht vorhanden ist, sondern erst in Zukunft geoffenbart werden soll. Wie sich dies erfüllt hat, werden wir später nachzuweisen suchen; dem Propheten selbst konnten die Einzelheiten in der Erfüllung selbstverständlich nicht klar sein, doch erblickt er, nachdem er Zeuge der Zerstörung des alten Tempels gewesen ist, im Geiste ein neues Heiligtum, in dem der vollkommene Gottesdienst aufgerichtet werden soll.

V. 25.

„Und du wirst wissen und verstehen.“ Dies ist eine Verheissung, cf. V. 22, keine Ermahnung (Vulg. Luther), obgleich eine solche auch indirekt darin liegt.

„Von der Zeit an, so ausgehet das Wort, dass Jerusalem wiederhergestellt und gebauet werden soll, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen.“

מוצא דבר: Der Ausgang eines Wortes (cf. Deut. 8, 3: כָּל מוֹצֵא פִי יִי, alles was aus dem Munde des Herrn gehet, פֶּה), d. h. der Ausgang des Wortes Gottes. Die Bedeutung „Befehl, Edikt (Hengstenberg, Hävernick u. a.) ist nur secundär. Dass hier nur vom Worte Gottes die Rede sein kann, geht aus V. 23 klar hervor. Die Verbindung mit diesem Vers schliesst die Möglichkeit, z. B. an ein Edikt des Perserkönigs Cyrus oder des Ahasverus zu denken (Calvin, Kliefoth, Keil), absolut aus. Das Wort betrifft Jerusalem. Hier wird der Ausdruck in V. 24 עַל עֵיר ק" näher erklärt als להשיב ולבנות ירושלים. להשיב übersetzen wir mit der Itala „inte-

grando“; es ist dies der Ausdruck für ihre vollständige Restitution, ihre ἀποκαταστασις Ez. 16, 55, der dann weiter als eine Wiedererbauung, ולבנות, näher charakterisiert wird, cf. Jerem. 33, 7. Wir verschmelzen diese beiden Begriffe nicht zu dem einzigen „wiederaufbauen“ (Berthold u. a.), denn dies würde den Gedanken abschwächen. Der Ausdruck „wiederaufrichten“ zielt nämlich auf Jes. 44, 26, wo beide Ausdrücke parallel, aber nicht als ein und derselbe Begriff stehen: האמר לירולים תושב ולערי יהודה תבניתה. Der Zusammenhang mit dieser Grundstelle ist so in die Augen fallend, dass man sich darüber wundern muss, dass bisher noch niemand darauf aufmerksam gemacht hat. Man vergleiche auch den bekannten Ausdruck: שוב שבות ציון in Ps. 126, 1.¹⁾ Die Übersetzung von בנה durch „befestigen“ wird so an dieser Stelle von selbst hinfällig.

ל haben alle Alten als nota genitivi, nicht als Ausdruck für den terminus ad quem (Hengstenberg) verstanden, da in dem Falle eine nähere Erklärung über den Inhalt des Wortes Gottes fehlen würde.

Der terminus ad quem ist vielmehr משיח נגיד. Wir bemerken hier zuerst, dass der Ausdruck unbestimmt ist: ein Gesalbter, ein Fürst. Mehrere, die hier an Cyrus denken (Berthold, Hitzig, Kranichf., Ewald u. a.), fassen משיח adjektivisch: ein gesalbter Fürst (so Memph. Sah.); dies ist jedoch jeder hebräischen Grammatik entgegen. Aber was ist משיח? An und für sich ist, wie gesagt, der Ausdruck unbestimmt; doch ist, sprachlich genommen, auch die Übersetzung „der Messias (Vulg., Luther) zulässig, cf. צמח, Sach. 6, 12, cf. Joh. 4, 25. Indessen passt hierzu נגיד nicht, es müsste denn heissen הנגיד. „Ein Gesalbter, ein Fürst“ enthält nur die ganz allgemeine Aussage, dass der Gesalbte ein Fürst sein solle, nicht geradezu König, wie Pesch. übersetzt, sondern Häuptling, dux, ἡγεμονος Hesych., (Memph., Sahid.) Θ. und Vulg. Von David wird wiederholt gesagt, dass der Herr ihn zu einem נגיד über das Volk gesalbt habe. Jetzt, im Exil und später, lebte das Volk nur ein Leben in Hoffnung; es wartete auf den verheissenen Sohn Davids, den

¹⁾ Θ's Übersetzung: τοῦ ἀποκαταστήσαι bedarf keiner Widerlegung.

grossen Gesalbten, der, als ein echter Abkömmling Davids, ein Fürst sein sollte wie er. Sollte das Wort von denen in Israel, die auf das Heil des Herrn warteten, verstanden werden können, so muss unsere Prophetie ihm gelten. Diese Auffassung, die auch von Hengstenberg, Hävernicks, v. Hofmann, Auberlen, Kliefoth, Delitzsch und Keil geteilt wird, ist zugleich die einzige, die mit dem in Vers 24 ausgesprochenen Gedanken der Salbung von etwas Hochheiligem harmonisiert.

Gegen alles dieses hat man nun eingewendet, dass doch auch Cyrus der Gesalbte des Herrn genannt wird, Jes. 45, 1. Wie konnte aber dann Daniel, der Babels Fall erlebte, sagen, dass bis zum Kommen des Cyrus 7 Wochen seien? Wir nehmen deshalb an, dass Daniel hier nicht an Jes. 45, sondern an Jes. 53, 4 denkt, wo es heisst, dass David ein נגיד über Völkerschaften sein solle. Wohl war Cyrus, will Daniel sagen, ein משיח, aber es steht dem Volke eine noch wunderbare Errettung als die, deren Werkzeug er war, durch den משיח bevor, der der wahre נגיד ist.

Doch nun entsteht die Frage, wie gesagt werden kann, dass bis zum Kommen des Messias 7 Wochen sind, שבעה שבועות. O', Θ, Vulg., Luther und nach ihnen Hengstenberg u. a. ziehen die Zahlen zusammen und lesen ohne die stark distinktive Bedeutung des װ zu beachten: „sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen“; daraus ist ersichtlich, dass sie מ"נ vom Messias verstehen; sie betrachten es als unmöglich, die 7 Wochen dem langen Zeitraum zwischen Daniel und dem Messias anzupassen. Es ist nun erstlich die Frage, ob sich dies thun lässt, und dann, ob es notwendig ist, beide Zeitbestimmungen in eine zusammenzufassen.

Die Bedeutung des װ haben wir bereits dargelegt (pag. 29). Aber könnte nicht die Masora den Sinn missverstanden haben? Ganz gewiss, doch muss man seiner Sache vollständig sicher sein, wenn man von der sonst so felsenfesten jüdischen Tradition abweichen will. Es hat ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, den ganzen Zeitraum bis zum Kommen des Messias auf 69 Wochen zu berechnen; indessen verwickelt man sich dadurch in eine neue, ganz gewiss unlösbare Schwierigkeit. Wenn dieser Zeit-

raum nun in 7 + 62 Wochen geteilt wird: aus welchem Grunde geschieht dies? Wie werden diese beiden Zeiträume von einander geschieden? Und ferner: In welchem Zeitraum tritt die am Schluss des Verses verheissene Wiedererbauung Jerusalems ein? Diese beiden Aussagen: Die Dauer der Zeitperiode bis zum Kommen des Messias und Jerusalems Wiedererbauung würden ohne nachweisbare innere Verbindung nebeneinander gestellt werden müssen. Wir betrachten daher die Verschmelzung der Zahlen für unmöglich; aber selbst wenn man diese Gründe nicht anerkennen wollte, müsste man doch zugeben, dass die 62 Wochen in V. 26 in einer Weise ausgesondert und hervorgehoben werden, dass sie unmöglich mit den 7 Wochen verschmolzen werden können. Dieser Beweis ist unumstösslich. Der ganze Versuch, sich vom K'ri loszumachen, ist aber überhaupt unnötig. Der Zeitraum, der vergehen soll, ehe Jerusalem restituiert wird, beträgt im ganzen 70 Jahrwochen. Bis zum Kommen des Messias sind 7 Wochen; erst dann, wenn er geoffenbart worden ist, kann die Restitution beginnen, und diese erfordert infolge der Drangsalszeiten den längsten Zeitraum, nämlich 62 Wochen. Die Schwierigkeit fällt daher fort, wenn man bedenkt, dass V. 24 nicht vom Kommen des Messias, sondern von Jerusalems Restitution spricht, erst in V. 25 finden wir, dass für die Vollziehung derselben das Kommen des Messias die Voraussetzung bildet.

Nun kann es zwar nicht geleugnet werden, dass der Inhalt von V. 24 sich insofern auf den Messias bezieht, als nur er die darin ausgesprochenen Verheissungen realisieren kann. Wir sehen aber andererseits aus Gen. 3, 15, dass das Werk, das dem Messias zugedacht wird, ein doppeltes ist, nämlich teils die Arbeit, die er persönlich ausführen, teils diejenige, die er durch sein Geschlecht thun soll. Dies stimmt ganz mit dem apokalyptischen Charakter Daniels, dass diese beiden Zeiträume, die sonst für den prophetischen Blick ineinanderfliessen, in zwei Perioden geteilt werden. Wir werden später bei der Behandlung der verschiedenen Auffassungen der 70 Wochen Gelegenheit haben, die unsrige näher zu entwickeln und zu begründen. Hier erwähnen wir nur, dass auch der Umstand für unsere Auffassung spricht,

dass חֶשֶׁב ohne י') und ohne Zeitbestimmung steht, daher also höchst wahrscheinlich mit den 62 Wochen zusammengehört. In Betreff dessen, dass diese Zeitbestimmung nach unserer Ansicht ohne ב' steht, so halten wir dies für sprachlich vollkommen zulässig. Hengstenberg widerspricht sich hier selbst, wenn er Ewalds Regel citiert, „dass der Akkusativ bei Zeitbestimmungen steht, wenn die Handlung den ganzen Zeitraum trifft,“ denn gerade das ist hier der Fall, cf. Gesen. Gramm., § 118, 2. b., und er gerät in neue Verlegenheit, wenn er die Zeit für die Restitution der Stadt bestimmen soll, denn er verlegt dieselbe in die 7 Wochen, um für diese einen Inhalt zu gewinnen. Aber selbst wenn man das א' entfernen wollte, wird es unmöglich für eine solche Umkehrung der Reihenfolge haltbare Gründe zu finden.

Wir betrachten also die 62 Wochen als den Zeitraum, in welchem Jerusalem restituiert werden soll, להשיב cf. חֶשֶׁב. Aber was bedeutet חרוץ וחרוב? Unzweifelhaft bedeutet חרוב eine Gasse oder einen Markt. Es soll mit diesem Wort nicht etwas Geringses (Auberlen), sondern die völlige Wiederherstellung der Stadt ausgesagt werden. Die Übersetzung „in weiter Ausdehnung“, D. B., lässt sich sprachlich nicht aufrecht erhalten, da das Wort niemals für רָחַב steht; doch bleibt der Gedanke wesentlich derselbe. Was ist aber חרוץ? Im Hebräischen bedeutet es 1) scharf, 2) Dreschschlitten, 3) fleissig, 4) Entscheidung, 5) Gold. Die alten Übersetzer wollen aus der ersten Bedeutung die Erklärung „Graben, Mauer“ ableiten (Θ: τειχεύς, Vulg.: muri), cf. das aramäische חרוץ, ebenso Luther, Engl., D. B. Die neueren Ausleger, wie Hengstenberg, Hävernick, Hitzig, Bleek, Kranichf., halten sich an die vierte Bedeutung: und fest beschlossen. Beide Übersetzungen haben ihre Schwierigkeit. Vielleicht bedeutet das Wort hier: in dem bestimmten Umfang, cf. Sach. 2, 5; ähnlich Hofmann, Kliefoth, Keil: ein abgesteckter Raum. ובצוק העמים, צוקה = צוק, Drangsal, cf. Ps. 9, 10; 10, 1.

V. 26.

„Und nach den 62 Wochen wird ein Gesalbter ausgerottet werden, und nicht wird ihm. Und die Stadt und das Heilig-

י') S. pag. 16.

tum wird verstören das Volk eines kommenden Fürsten; und sein Ende ist Fluth, und bis zum Ende des Kriegs, Beschluss der Ruinen.“

Dass משיח mit נגיד מ״ in V. 25 identisch ist, dürfte über allen Zweifel erhaben sein. Wohl meint Hofmann,¹⁾ dass dann משיח stehen müsste; doch da im vorhergehenden nur משיח stand, so wird eben der Messias hier auch nur als ein Gesalbter bezeichnet. Kein Jsraelit kann trotzdem im Zweifel darüber sein, wer hier gemeint ist, und dass er identisch mit משיח נגיד sein muss; denn sonst würde משיח hier völlig unvorbereitet und unverständlich kommen. Nur könnte es allerdings auffallend erscheinen, dass hier gesagt wird, der Messias solle ausgerottet werden (כרת, cf. Gen. 9, 11; 17, 14; Exod. 31, 14; Sach. 14, 1²⁾) nach Verlauf der 62 Wochen; denn wenn es in V. 25 heisst, dass er nach Ablauf der 7 Wochen kommen solle, so scheint daraus hervorzugehen, dass er 62 Wochen lang leben solle. Es könnte danach so scheinen, als ob es das richtige wäre, in V. 25 die 7 und die 62 Wochen zu addieren. Doch würde man dadurch V. 26 auf die Schwierigkeit stossen, dass nicht: nach den 69 Wochen, sondern: nach den 62 Wochen steht,³⁾ denn daraus folgt, dass der Messias am Ende der 7 Wochen aufgetreten ist. Es handelt sich also um die Frage, inwiefern es denkbar ist, dass er noch nach dem Ende der 62 Wochen leben könne. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in dem Zusatz וְאֵין לוֹ. Wir müssen Hengstenberg Recht geben, wenn er gegen die Substituierung eines bestimmten Subjektes protestiert (Θ, Arab.: *populus*, Vulg.: *populus*, Bertholdt, Bleek: Sohn, Erbe, Fries: Eigentum (vom Volk), denn dies hätte müssen ausdrücklich erwähnt werden. Ebenso wenig können wir Übersetzungen wie: *non sibi* (Vitranga: *non sui sed aliorum causa*) gutheissen, denn וְאֵין ist nicht = לֹא; oder Keiner (Sack,⁴⁾ Hitzig), oder: er wird nicht mehr existieren (C. B.

¹⁾ Weissagung u. Erfüll. pag. 302.

²⁾ Nicht: „verbannt werden“, Volck u. M. Lex.

³⁾ Durchaus verwerflich ist der von v. Hävernick nach Vorgang von A. Σ. Arab. u. Vitranga versuchte Ausweg, die 62 Wochen als einen ungenauen Ausdruck für 69 Wochen zu erklären.

⁴⁾ Apol. pag. 288.

Michaelis), denn אין bezieht sich niemals auf eine Person, sondern nur auf eine Sache. Mit Rücksicht auf dies alles muss man es als ein eigentümliches Missgeschick betrachten, dass er selbst ein, wenn auch nur aus dem vorangegangenen hergenommenes, Subjekt hinzudenkt. Mit Recht übersetzt Pesch. אֵין אֵין (1.), A: καὶ οὐκ ἔσται αὐτῷ, Σ: καὶ οὐκ ἐπαρξεί αὐτῷ, Itala: non erit sibi, selbst wenn sie den Sinn nicht klar verstanden haben. Es erweist sich als ganz unmöglich, etwas anderes als מאומה hinzuzudenken, cf. Exod. 22, 2: אֵין לוֹ אם: wenn er nicht hat, sc. etwas, d. h. wenn er nichts besitzt. Der Satz soll also aussagen, dass der Messias nicht allein sterben, sondern auch seine Macht in Israel aufhören soll. Insofern ist der Gedanke in der Vulg. richtig gefasst; denn was er nicht besitzen soll, ist in der That ein Volk, oder, wie Hengstenberg es ausdrückt, eine Herrschaft; cf. Jes. 53, 8, wo sich sachlich eine vollständige Parallele findet: Der Messias soll „hinweggenommen werden“. לָקַח, und „hinweggerafft werden“, נָגַד, und „wer kann von seinem Geschlecht reden?“ denn er soll kein Geschlecht dem Fleische nach, sondern nur dem Geiste nach haben. V. 10.

וְהָעִיר וְהַקֹּדֶשׁ: Die Stadt und das Heiligtum, d. h. der Tempel, cf. Exod. 28, 29 etc. Die Stadt wird durch diesen Zusatz näher als die heilige Stadt bestimmt.

עַם נָגִיד הָבָא: Volk eines Fürsten, des kommenden. Nach unserer Auffassung ist dies das Subjekt zu יִשְׁחָרֵהוּ. Eine schon von O', Θ, Pesch. an weitverbreitete Ansicht²⁾ fasst den Messias als Subjekt: διασπέρει³⁾ σὺ τὸ ἡγούμενον τὸ ἐρχόμενον; man denkt sich dabei, dass der Messias zur Strafe für seine Verwerfung das Gericht über sein abtrünniges Volk durch einen auswärtigen Feind herbeiführt. „Nichts ist leichter und der Geschichte, wenn man sie aus dem Gesichtspunkt betrachtet, aus welchem sie in der Weissagung Matth.

¹⁾ Die Londoner Polyglotte punktiert irrtümlich, ebenso Ephraim, opp. II, pag. 221, indem sie es auf Jerusalem bezieht „und alsdann werde Jerusalem keinen anderen Messias bekommen.“ Ähnlich bezieht Hofmann (pag. 303) es auf עַם, sc. מִשְׁחָה, jedoch ganz widersinnig.

²⁾ S. pag. 24.

³⁾ Vulg.: dissipabit, scheint auf einer Verwechslung des διασπέρει mit διασπερει zu beruhen.

Kap. 24 vorgestellt wird, gemässer¹⁾. Wir können trotzdem die in dieser Exegese ausgesprochenen Principien nicht gutheissen. Die Frage ist einzig diese: Was liest und enthält der Grundtext? In gleichem Grade, wie man sich von diesen klaren exegetischen Grundsätzen entfernt, setzt man sich der Gefahr aus, sich von der Wahrheit zu entfernen. Es ist nun aber ganz klar, dass man den Messias nicht zum Subjekt zu **ישחית** machen kann; denn wie kann man ihn die Stadt verwüsten lassen, nachdem er aus dem Wege geräumt worden ist? Und wie sollte der Gedanke, dass der fremde Fürst ein Werkzeug in Gottes Hand ist, sich durch **עם** ausdrücken lassen? Es zeigt sich denn auch, dass die Tradition in diesem Punkt nicht übereinstimmt, denn Hieron.-Vulg., die **עם** lesen, lesen zugleich auch *populus*, ebenso A. Die Lesart der Masorah ist sicherlich, auch im Blick auf den Gedanken, die einzig haltbare. Dass das Objekt voransteht, ist nichts ungewöhnliches, z. B. **דבר שקר ישנא גדיק**, Prov. 13, 5. Ein Fürst, nicht der Fürst, also ein anderer als **משיח נגיד** in V. 25, näher bezeichnet als **הבא**, nämlich als ein kommender, also zukünftiger, nicht nur feindlicher Fürst. Der Artikel bezeichnet ihn zwar nicht als den dem Volke bekannten (v. Hofmann²⁾), aber doch als den, der nach des Herrn Rat-schluss sicherlich kommen wird. Wenn nun nicht allein er, sondern auch sein Volk genannt wird, so hat dies seinen Grund darin, dass der Herr dem Volk Israel kundthun will, dass es, sofern es den Messias verstösst, wieder unter das Joch des Weltreiches kommen sollte.

וקצו בשטף. Das Suffix bezieht sich nicht auf die Stadt (Hävernick), denn diese ist Fem., auch nicht auf den Tempel (v. Auberlen) oder das Volk⁴⁾, sondern auf dessen Fürsten. Es unpersönlich zu nehmen, wie Hengstenberg nach Vitringa und C. B. Michaelis: *finis ejus rei*, lässt sich durch die von ihm angeführten Beispiele nicht rechtfertigen, da in diesen sich die Relation des Suffixums aus dem Zusammenhange er-

¹⁾ J. D. Michaelis a Schr. pag. 198.

²⁾ Hävern. pag. 378.

³⁾ O. a. Schr. pag. 304.

⁴⁾ cf. Θ: *εκαποτησονται* it. Sahid.

giebt, z. B. Prov. 14, 13: אַחֲרֵיתָהּ: Das Ende davon, sc. sich zu berauschen. Auch O' und Hieron. - Vulg. beziehen das Suffix auf den Fürsten: „finis ejus“; Luther weicht hier gegen seine Gewohnheit von der Vulg. ab und übersetzt: „dass es ein Ende nehmen wird wie durch eine Flut,“ ebenso Engl. B., wogegen D.B. das richtige hat. Die meisten haben den Artikel in בַּשָּׁמַיִם übersehen. Hengstenberg hat hier sehr richtig darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Artikel auf den in dem unmittelbar Vorangehenden verkündigten Krieg zurückweist; שָׁמַיִם wird gerade von Kriegsfluten gebraucht. Dan. 11, 10; 26, 40; Nah. 1, 8; בָּ bedeutet „in“ oder „bei“ Überflutungen. Die Auslegung „Flut,“ sc. des göttlichen Gerichts, „das ihn wegspült“ (Ges. Lex.) legt etwas anderes in den Text. Der Gedankengang ist einfach folgender: Der feindliche Fürst soll in dem Krieg, in dem er Jerusalem zerstört, selbst zu Grunde gehen. Ob die Erfüllung davon in Antiochus oder in Rom oder in keinem von beiden zu finden ist, wird Gegenstand einer späteren Untersuchung sein; aber die Exegese hat in keinem Falle ein Recht, aus Rücksichten, bei denen es sich doch nur um Aufstellung von Hypothesen handelt, von dem Gedanken, den der Text unzweifelhaft enthält, abzuweichen.

וְעַד קֵץ מַלְחָמָה: „Und bis zum Ende des Krieges“. Während die meisten neueren Ausleger und D. B. mit Hengstenberg das וְ unter קֵץ überspringen, folgen wir mit Θ, Vulg. Hesych. (Memph.), Luther, Engl. B., v. Hofmann, der Masorah.

נִחְרָצָה שְׁמָמָה: „Beschlossenes, Ruinen“, d. h. Ruinen wie beschlossen war. נִחְרָצָה = נִחְרָצָה, Kap. 11, 35; Jes. 10, 23; 28, 22; שְׁמָמָה: ruinae, wie V. 18; cf. Jes. 61, 4.

Der Gedanke ist der, dass keine Menschenhand soll hindern können, was Gott beschlossen hat, nämlich den völligen Untergang der Stadt, aber danach auch des Feindes.

V. 27.

„Und er wird stark machen einen Bund mit vielen eine Woche lang; und in der halben Woche wird er das Schlachtopfer und Trankopfer aufhören lassen, und auf Flügeln der Gräuel kommt der Verwüster; und bis Untergang und beschlossener Rat sich ergiesst über den Verwüster.“

והגביר ברית לרבים: Das Subjekt ist der feindliche Fürst. Den Messias als Subjekt zu setzen (Auberlen, Ebrard), ist jeder Logik entgegen, da er im unmittelbar vorhergehenden nicht Subjekt ist. Zwar meinen mehrere (Hengstenberg, v. Lengerke, Hävernicks, Hitzig, Auberlen), dass auch der feindliche Fürst nicht Subjekt sein könne, und folgen daher Θ, der הצי השבוע als Subjekt nimmt. Auf diese Auslegung könnte man jedoch Hävernicks eigene Worte anwenden, wenn er seine Gegner der „Unnatürlichkeit und Künstelei“ beschuldigt.

הגביר braucht keine Schwierigkeiten zu verursachen, cf. Ps. 12, 5. Einen Bund stark machen muss die Bedeutung haben: einen starken, unerschütterlichen Bund schliessen. Wir bemerken hierzu, dass es heisst „einen“, nicht „den“ Bund; es ist also nicht die Rede von einem bereits aufgerichteten Bund, der der Stärkung bedarf; und da das Subjekt der Feind ist, so kann dieser Bund eo ipso nicht der neue Bund mit den Gläubigen in Israel (Vitranga, Hengstenberg, Hävernicks, Auberlen) oder mit den Heiden sein (Ebrard), sondern vielmehr ein Bund, den Israels Feinde mit den Abtrünnigen im Volke schliessen (Keil). Wohl meint Hengstenberg, dass ברית deshalb keinen Artikel braucht, weil es alles in V. 24 Gesagte, also allen Juden Bekanntes umfasst; die „Vielen“, לרבים, sollen in diesem Falle die Auserwählten aus Israel sein, καὶ ἀγλογγη χάριτος. Aber selbst wenn man aus anderen Gründen die Stelle so enträtseln könnte, wird diese Auslegung durch den Zusammenhang, der נגיד הבא als Subjekt verlangt, völlig unmöglich gemacht. Dagegen finden wir im Buch Daniel selbst die Berechtigung, הרבים von den Abtrünnigen in Israel zu verstehen, denn diese werden bereits in Kap. 8, 12; 11, 30—34 erwähnt. Diejenigen, welche „den heiligen Bund verlassen“, schliessen damit einen Bund mit dem Feinde. Ein illustrierendes Beispiel zu diesem Ausdruck findet sich in Kap. 11, 22. 24, wo wir gerade einen feindlichen Fürsten im Begriff sehen, sich durch einen Bund, ברית, durch andere Völker zu stärken. Endlich sehen wir die ganze Prophetie Israels, von Jesaia an bis auf Maleachi, das Volk in zwei Teile gespalten und infolge davon den Untergang der Theokratie als Bedingung für die Wiederherstellung

derselben. Dieses, so heisst es nun, soll geschehen in einer Woche **שבוע אחד**. Diese eine Woche kann nur durch Subtraktion der 7 + 62 Wochen von den 70 Wochen entstanden sein. Sie ist also in die Zeit nach dem Ende des Zeitraums zu verlegen, der mit der Hinwegnahme des Messias schliesst.

והצי. Und in der halben Woche, nicht „mitten in der Woche“, ¹⁾ sondern wenn die eine Hälfte der Woche vorüber ist, also mit Beginn der andern Hälfte derselben.

יִשְׁבִּית וְבָהּ וּמְנַחָה. „Er wird aufhören lassen“. Gott wollte Israel zur Ruhe einführen; aber es hatte die Ruhe in ihm nicht annehmen wollen; daher musste er nun in seiner Heiligkeit dem falschen Gottesdienst ein Ende machen und — mit heiliger Ironie wird dies gesagt — ihm die Ruhe geben, die es selbst gesucht hat. Schlachtopfer und Speisopfer, *hostia et sacrificium* (Vulg), **Σ: θυσια και δωρον**, bezeichnen den ganzen Opferkultus Israels, cf. Ps. 40, 7. Es kann unmöglich angenommen werden, dass der Ausspruch der Abschaffung des ganzen Kultus zugleich ein Ausdruck für die Einführung des idealen Kultus im neuen Bunde, Hebr. 7, 18, sein solle (Hengstenberg, Auberlen); denn zu vollführen ist doch etwas ganz anderes als abzuschaffen. Dieser Gedankengang, nämlich die Aufrichtung eines neuen Bundes durch die Abschaffung des alten, würde auch gar nicht in den Zusammenhang passen, denn das unmittelbar darauf folgende spricht nur von einem Gericht, durch welches das alte Israel zu Grunde gehen soll. Diese unsere Auffassung wird weiter bestätigt durch die Parallelstelle Kap. 11, 31, wo es heisst, dass „der stete Dienst“ vom Feinde weggenommen wird.

וְעַל כֵּן כָּנָף ist unzweifelhaft nur „ein Flügel“. Die Bedeutung „Spitze“ (Hengstenberg: Gräuelspitze) kann nur entstehen, wenn man „Flügel“ im Sinne von „Flügelspitze“ urgiert; **πτερύγιον**, Matth. 4, 5; Luk. 4, 9, ist zwar ganz gewiss die Zinne des Tempels, aber doch kaum der oberste Teil des Daches, sondern der vorspringende Ab-

¹⁾ Volck u. M. Lex.; **הַצִּי הַלֵּילָה** ist zwar identisch mit „Mitternacht“, doch folgt daraus nicht, dass **הַצִּי** an und für sich „die Mitte“ bedeuten kann.

satz derselben, ἀκρωτηριον (Hesych.), von dem Jacobus herabgestürzt wurde, Euseb. 2, 23; einen solchen Absatz einen Flügel zu nennen, ist durchaus passend, vgl. Müllers Archäol. § 220, 3. Auch die Zipfel eines Gewandes werden die Flügel desselben genannt, Num. 15, 38; ebenso kann die Rede sein von den Flügeln der Erde, d. h. von ihren weitesten Fernen, Jes. 11, 12, Hiob 38, 19, und von den Flügeln der Morgenröte, Ps. 139, 9. Unter dem Flügel des Gräuels ist also die sich ausbreitende Gottlosigkeit zu verstehen; diese überschwemmt das Land wie ein Heer, dessen Flügel es umfassen, Jes. 8, 8 (so auch Ebrard, Kliefoth, Keil).

נגיד הבא: „Der Verwüster“, cf. Kap. 11, 31, nämlich משמם. Der Gedanke ist, also der, dass er, indem er einen immer weiter umsichgreifenden (על כנף) Abfall (שקוצים) im Volke verursacht, dieses vollständig zu Grunde richtet.

Die Übersetzung bei O', Θ, Hesych. (Memph., Sahid.) und Vulgata: ἐπὶ τὸ ἱερόν super templum, kann unmöglich im Text selbst begründet sein. Wahrscheinlich haben sie an die verwandte Stelle in Jeremias Kap. 7, 30 gedacht, wo Gott von Juda sagt: שמו שקוצים בבית אשר-נקרא שמי עלי, cf. Ezech. 5, 11. Daniel geht hier einen Schritt weiter als Jeremias, indem er zeigt, dass diese Gottlosigkeit Israels zur Geißel für das Volk selbst werden wird. Eine weitere Veranlassung, den Gedanken ebenso wie jene Übersetzer wiederzugeben, kann die Stelle Dan. 12, 11: שקין שמים gewesen sein. Dass dagegen unsere Auffassung korrekt ist, wird, wie wir gesehen haben, auch durch cod. Alex., Pesch. und Σ. gestützt, die, wenn sie auch nicht den Text vollkommen verstanden haben, doch die Worte in derselben Weise verbinden wie wir (Pesch.: ⲉⲡⲓ ⲧⲉⲥ ⲁⲣⲅⲉⲥ ⲧⲱⲛ ⲃⲉⲗⲉⲩⲅⲙⲁⲧⲱⲛ ⲉⲣⲉⲙⲱⲩⲏⲥⲉⲧⲁⲓ, Σ: καὶ ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῶν βδελυγμάτων ἐρημωθήσεται).

Ebensowenig wie durch die freie Wiedergabe des prophetischen Gedankens seitens einiger Übersetzer kann unsere Auffassung durch Matth. 24, 15 erschüttert werden; denn es ist klar, dass der Herr „ἐν τῷ ἁγίῳ“ nicht nach Daniel citiert, sondern sich damit auf Jeremias bezieht, während βδελυγμα

(¹ S. Meier (Weiss) zu Matth. 4, 5, pag. 105.

ἐρημώσας wohl zunächst auf Dan. 11, 31 und 12, 11 zurückweist,¹⁾ wo wir שקין im Sing. finden wie bei Matthäus. Wir meinen auf Grund dessen einer eingehenden Behandlung derjenigen unter den abweichenden Auslegungen überhoben zu sein, die sich in verschiedenen Beziehungen von der korrekten Übersetzung entfernen (z. B. Wieseler u. v. Lengerke: על, wieder; Ewald: wegen des furchtbaren Gipfel des Gräuels; Auberlen: ob des verwüstenden Gipfels des Gräuels etc.) oder sogar כנה für eine Bezeichnung des Tempels ansehen (Lampe, mit Anspielung auf Ps. 91, 4), ja geradezu in דיכל korrigieren. Wir kommen auf diese Stelle im anderem Zusammenhange zurück.

ועד-כלה ונחרצה חתך על-שומם כלה ist zwar consummatio (Vulg.)²⁾, doch nicht καταστροφ (Θ, O', Hesych. (Memph.), Luther), sondern poenae, also der völlige Untergang; es scheint in Verbindung mit נחרצה: „der beschlossene Rat“, s. V. 26, Jes. 10, 23; 28, 22, ein stehender juridischer Ausdruck für das endliche unwiderrufliche Todesurteil zu sein.

חתך, rad. נתך, sich ergiessen, s. V. 11. Die Verbindung mit dem vorhergehenden durch ועל lässt sich vielleicht so wiedergeben: „und dies bis“ (D. B. Hengstenberg, Bleek), sodass „כלה ונ“ Subjekt wird. Die grösste Schwierigkeit verursacht שומם, was eigentlich intransitiv ist, während der Zusammenhang für eine transitive Bedeutung zu sprechen scheint = משום (Bleek, Delitzsch); die meisten Übersetzungen deuten jedoch auf passive Auffassung (Θ: τῇ ἐρημώσει, Vulg.: desolatio, Luther: die Verwüstung, D. B.: den ödelagte, Engl. B.: the desolate), und die Mehrzahl der Ausleger hat denn auch das Wort so aufgefasst (Hengstenberg: über den Verwüsteten; v. Hofmann: den zum Verderben bestimmten; Ebrard: den Verheerten). Indem der Verwüster zum Verwüsteten geworden ist, ist also die Verwüstung eine vollständige geworden, erst über das ungläubige Israel, dann über den, der es zu Grunde gerichtet hat. Auch die Stelle Dan. 12, 11 übersetzen O' und Θ: βδ. τῇ ἐρημώσει. Dan.

¹⁾ Nicht auf eine Volksbibel, s. Böhl, die alttestamentlichen Citate, 1878, pag. 66: eine solche targumistische Volksbibel ist ganz unbekannt.

²⁾ Wollte man es mit Wieseler als Verbum fassen, so müsste ἡ gestrichen werden.

8, 13 scheint zwar, wie Ges. Lex. sagt, das Wort auch transitiv sein, doch dann müsste *הַפֶּשַׁע הַשֵּׁמֶם* dastehen. *שֵׁמֶם* muss auf jeden Fall hier Genitiv sein. Freilich muss zugegeben werden, dass hier die transitive Auffassung die einfachste ist, und es geht deshalb kaum an, dieselbe mit voller Sicherheit auszuschliessen, cf. Ez. 36, 3, wo O' allerdings passivisch übersetzt, und wo der Infinitiv gebraucht ist. Ein wesentlicher Unterschied entsteht dadurch nicht.

Auf die Grundlage dieser exegetischen Resultate wollen wir nun unsere Auffassung über die Erfüllung der Prophetie aufzubauen versuchen. Folgende drei Fragen werden eine eingehende Erörterung erfordern: Welches ist 1) der Anfangspunkt für die 70 Wochen? 2) der Endpunkt derselben? und wie ist 3) ihre Einteilung? Die zweite und dritte dieser Fragen werden indessen dergestalt ineinandergreifen, dass sie bei der Untersuchung wie eine einzige behandelt werden müssen.

III. Der Terminus a quo.

Nicht selten haben die Ausleger den terminus a quo durch die retrograde Methode gesucht, indem sie sich durch ihre Anschauung über den terminus ad quem beeinflussen liessen. Welchen Wert auch sonst ein Rückblick haben kann, so betrachten wir es doch als das richtigste, zuerst den Ausgangspunkt zu suchen.

Die Auffassungen aller einzelnen Ausleger durchzugehen, würde zu weit führen,¹⁾ dagegen wollen wir die fünf Hauptgruppen derselben betrachten, als deren Verzweigungen nach der einen oder anderen Seite die übrigen angesehen werden können.

1) Mit verschiedenen Modifikationen hat sich die Auffassung, dass das Wort von Jerusalems Wiederaufbauung mit

¹⁾ Dies hat, was die alte und mittlere Zeit betrifft, am besten Fraidl in seiner o. angef. Schrift gethan.

der Prophetie des Jeremias von den 70 Jahren identisch sei, bis in die neueste Zeit hinein erhalten, zuletzt mit der Änderung, dass der Ausgangspunkt nicht Jerem. 25, 11¹⁾ oder 29, 10,²⁾ sondern Jerem. 30, 18; 31, 38³⁾ sein soll. Die letztere Annahme empfiehlt sich scheinbar durch den bestimmten Ausdruck „die Stadt soll erbauet werden.“ Die Schwierigkeit dabei ist aber die, dass hier nicht von der Wiederaufbauung des alten Jerusalem die Rede ist, sondern von derjenigen des neuen, des geistlichen Jerusalem in den Zeiten des neuen Bundes, wo alles ideal ist; die historischen Verhältnisse des alten Bundes dagegen werden nur vorbildlich besprochen. Dass dies so ist, geht nicht allein aus dem Zusammenhang mit V. 31—38, sondern auch aus V. 36—37 hervor, wo es heist, dass Israel bis in Ewigkeit nicht verworfen werden soll; ferner aus V. 40, 6: „es soll ewiglich nicht mehr gestört und nicht mehr abgebrochen werden.“ Auch Kap. 30, 18 findet sich in ähnlichem Zusammenhang; s. V. 21 und V. 24. b, wo ausdrücklich auf die letzten Tage als das Endziel der Prophetie hingewiesen wird.

In Bezug auf die Weissagung Jerem. 25, 11 und 29, 10 machen die Ausleger, die diese als terminus a quo setzen, den Umstand geltend, dass, wenn auch Jerusalems Wiederaufbauung hier nicht genannt wird, dies doch Jerem. 30, 31 geschieht und jene überhaupt aus dem Ablauf der 70 Jahre folge. Dieses Argument ist an und für sich nicht gerade schlagend. Die hervorragendsten Vertreter dieser Auslegung, Ewald, Bleek und Kuenen⁴⁾ verraten in der That auch dadurch ihre Unsicherheit, dass sie Zweifel äussern, ob sie Kap. 25 oder Kap. 29 als Ausgangspunkt setzen sollen. Und wenn zuletzt Kranichfeldt meint, dass מָצָא selbstverständlich als Praeteritum aufgefasst werden müsse, so ist davon so

¹⁾ Jerem. 25, 11, Hardouin, Calmet, A. Collins, Ewald, Bleek, Kuenen.

²⁾ Jerem. 29, 10, Seb. Münster, Vatablius, Nik. v. Lyra, Raimund, Martini, Kranichfeldt.

³⁾ Jerem. 30, 18, 31, 38. P. Madsen, o. a. Schr. pag. 33.

⁴⁾ Dieser meint (De profeten en de profetie, I, pag. 309), dass es zur Zeit der Makkabäer lebenden Propheten klar geworden ist, dass die 70 Jahre des Jeremias als 70 Jahrwochen verstanden werden müssen, dass also Jerem. selbst nicht richtig gesehen hat.

wenig die Rede, dass es vielmehr, wenn man vom Zusammenhange absieht, futurisch verstanden werden könnte. Dass Daniel (V. 2) in den „Büchern“ forscht, deutet ebenfalls nicht mit Notwendigkeit darauf, dass er denselben Ausgangspunkt nimmt wie Jeremias. Die von diesem geweissagten Jahre näherten sich ihrem Ende; wie wäre es da denkbar, dass diese 70 Jahre, die Jahre der Strafe, der Wiedervergeltung für die Zeit der Abgötterei in Israel, sich wiederholen sollten? Dies wäre aber gerade dann der Fall, wenn sie in die 70 Wochen mit eingerechnet würden.

Die Mehrzahl der Ausleger denkt sich daher den terminus a quo in die Zukunft; schon von den Übersetzern drücken sich einige in diesem Sinne aus, so Luther: „von der Zeit an, so ausgehet,“ D. B.: „fra den Tid da Ordet udgaar.“ Diese Ausleger lassen sich wieder in drei Klassen teilen, von denen die erste die Zeit von Cyrus, die zweite vom 20. Jahre des Artaxerxes, die dritte endlich von dessen 7. Jahre an rechnet.

Vom Edikt des Cyrus an rechnen schon Eusebius, Hippolyt und Clem. Alex., später Calvin, Oekolampadius, l'Empereur, Coccejus, Dathe und Kliefoth. Was Cyrus befahl, war, dass der Tempel wiederaufgebaut werden sollte, Esra 1; von einer Wiederaufbauung der Stadt aber wird in seinem Edikt nichts gesagt. Doch könnte hiergegen eingewendet werden, dass Cyrus wohl kaum anders als voraussetzen konnte, dass die Juden, denen er den Tempel zu bauen befahl, auch die Stadt aufbauen würden; nur war dies nicht seine Hauptabsicht. Was aber diese Auffassung doch wohl unmöglich macht, ist nicht sowohl der Umstand, auf den sich besonders Hengstenberg und v. Hävernicks berufen, dass Jerusalem wesentlich in Trümmern lag, bis Nehemia es befestigte, sondern die in der Auslegung (pag. 33) hervorgehobene Tatsache, dass מצא דבר sich in diesem Zusammenhange auf V. 23 bezieht und deshalb von einem Gotteswort und nicht vom Edikt eines Königs verstanden werden muss; es ist, wie v. Hofmann richtig bemerkt, Jehova, der zu Jerusalem sagen wird: הִשָּׁב חֲבֹנָה, Jes. 44, 26. 28. Ein solches Gotteswort meinen nun die zur zweiten Klasse gehörigen Ausleger in Nehem. 1 u. 2 zu finden; sie berechnen daher den terminus a

quo vom 20. Jahr des Artaxerxes. So Julius Africanus,¹⁾ Beda, Thom. Aquin., Luther,²⁾ Starke, Berthold, Hengstenberg,³⁾ v. Hävernicks, Reinke, Caspari.⁴⁾ Aber Nehemia bittet nur um Erlaubnis zur Befestigung Jerusalems, und von einem Gotteswort ist hier ganz und gar nicht die Rede. Mit scheinbar grösserem Rechte könnte daher die dritte Klasse auf das 7. Jahr des Artaxerxes, 459—458, als term. a quo hinweisen, denn es heisst Esra 7, 27: „Gelobet sei der Herr, unserer Väter Gott, der solches hat dem Könige eingegeben, dass er das Haus Gottes zu Jerusalem zierete.“ Daher thun dies auch A. Calow, Newton, viele ältere Ausleger und von den neueren besonders Auberlen.⁵⁾ Esras Werk war aber nur, die bereits heimgekehrte Kolonie zu stärken, „das Haus Gottes zu Jerusalem zu zieren.“

Wann ist denn nun aber ein Wort von Jehova ausgegangen, dass Jerusalem wiedererbaut werden sollte? An ein Wort aus der vergangenen Zeit, ein allgemeines prophetisches Wort, kann nicht gedacht werden, denn wie gross auch der Trost sein konnte, der in der Verheissung des Herrn lag, dass er sich wieder über Jerusalem erbarmen wolle, so bedurfte es doch keiner neuen Offenbarung um dies mitzuteilen; und wenn ein bestimmter Zeitraum, nämlich 70 Wochen, angegeben wird, so folgt daraus, dass der term. a quo ebenfalls ein bestimmter Zeitpunkt sein muss. Dieser könnte aber sehr wohl in der Zukunft liegen. Wenn Auberlen zwar einerseits gegen die Ansicht polemisiert, dass das Wort durch einen Propheten vermittelt worden sein solle, es aber dann selbst mit Hinweis auf Esra 6, 14 durch einen König vermittelt werden lässt, so möchte es doch sehr zu bezweifeln sein, ob es berechtigt ist, das Wort eines heidnischen Königs ein Gotteswort zu nennen. Folgende Erwägungen, meinen wir, werden uns dem Ziele so nahe bringen, wie man wohl

¹⁾ Bei Hieronymus.

²⁾ Erl. Ausg. 29, 71—72. Er nennt Artaxerxes Cambyses. So 1523. Später, 1530, geht er bis zum 2. Jahre des Darius Nothus, Hagg. Kap. 1, Erl. Ausg. 41, 247.

³⁾ Christologie, II, pag. 520 ff.

⁴⁾ Einführung in das Buch Daniel 1869.

⁵⁾ Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 1857, pag. 125 ff.

überhaupt kommen kann: Da die 70 Wochen in $7 + 62 + 1$ Wochen geteilt werden, so fällt unzweifelhaft der Anfangspunkt der 7 Wochen mit demjenigen des ganzen Zeitraumes zusammen. Und da wiederum, wie aus der Verbindung zwischen V. 23 u. 24 hervorgeht, vom Anfang der Weissagung an gerechnet werden muss, so möchte man annehmen, dass der term. a quo der Tag sein müsse, an dem das Wort des Herrn in V. 23 an den Propheten erging. Hiergegen hat man eingewendet, dass dann **הדבר** stehen müsste. Doch ist dies durchaus nicht notwendig, denn man kann sehr wohl sagen: „Der König sandte mich mit einem Brief an dich; von den Augenblicke an, da ein Brief vom Könige zu dir kam etc.“ —

Bei dieser Annahme, dass also das Wort von der Wiederaufbauung Jerusalems mit dem an Daniel ergangenen Wort identisch sei, erweist es sich nun freilich als unmöglich, mit Bestimmtheit zu sagen, in welchem Jahre dies geschehen ist, denn wir wissen nicht, wer der Meder Darius ist, ob Cyrus oder ein anderer uns noch unbekannter Fürst oder Unterkönig. (pag. 9) Diese chronologische Unsicherheit streitet indessen nicht gegen die sonstige, durch Zahlen abgegrenzte Bestimmtheit in den Zeitangaben; denn dieselbe Unsicherheit herrscht ja in Bezug auf die 70 Jahre des Jeremias, sodass das letzte Resultat wissenschaftlicher Untersuchung geradezu eine Verkürzung derselben auf 60, bezw. 48 Jahre ergeben hat.¹⁾ Ebenso aber, wie man zugeben muss, dass Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer nicht 588 begonnen, sondern dann erst vollendet wurde, so könnte man wohl auch sagen, dass die Wiederaufbauung der Stadt successive, zuerst durch Cyrus, dann durch Esra, endlich durch Nehemia erfolgte.

IV. Der Inhalt der 70 Wochen.

A. Die Zeitfolge.

Die Bedeutung der 70 Wochen im allgemeinen kann nicht zweifelhaft sein. Daniel betet am Ende der 70 Jahre

¹⁾ F. Delitzsch, Art. „Gefangenschaft“ im Calwer Bibellex. 1885.

um die Wiederaufrichtung Jerusalems und des Heiligtums, V. 16—17. Die Antwort beabsichtigt nicht, die Worte des Jeremias zunichtezumachen, viel eher, sie zu bestätigen, — es wird ja dem Volke, der Stadt und dem Heiligtum eine Zukunft gesichert, V. 24 — zugleich aber wird dem Volk ein Blick in diese Zukunft geöffnet: Es soll noch 7×70 Jahre warten. Auf was soll es warten? mit anderen Worten: ist die Verheissung tröstender oder drohender Art? Man hat dazu bemerkt, dass V. 27 mit einem Urteil endet, und dass demzufolge die ganze Weissagung nicht einen Trost, sondern eine Drohung enthalte. Dies ist jedoch ein Missverständnis; denn man übersieht dabei, dass der ganze Zeitraum ja in V. 24 vorläufig und zwar in dem Sinne beschrieben ist, dass das, was verheissen wird, die ideale Restauration der Theokratie ist. Wenn dann V. 26—27 ein Urteil ausspricht, so kann dieses einzig und allein dem ungläubigen Israel gelten, dem das Strafgericht ja auch von allen alten Propheten geweissagt worden ist, Jes. 6 etc., dem wahren Israel aber kann dasselbe den ihm V. 24—25 verheissenen Trost nimmermehr rauben.

Um nun in den Stand gesetzt zu werden, den term. ad quem dieses Zeitraumes zu bestimmen, bedarf es eines genauen Verständnisses seiner Dreiteilung und des Verhältnisses zwischen den drei Unterabteilungen desselben. Wie wir in der Einleitung nachgewiesen haben, liegt es in dem apokalyptischen Gepräge der Prophetie begründet, dass die Zeit in bestimmte Abschnitte zerfällt; die begrenzenden Zahlen sind daher nicht nur symbolische, sondern solche, die eine bestimmte geschichtliche Tragweite besitzen. Was zunächst ihren symbolischen Charakter betrifft, so folgt dieser daraus, dass die ganze Summe 7 mal 10 eine symbolische Zahl ist, denn 7 ist die Zahl der Heiligkeit ($4 + 3$), und 10 die Zahl der Vollständigkeit. Nun könnte es allerdings scheinen, als ob der Zahl 62 dieses symbolische Gepräge fehle; doch dieses gilt doch auch von der Eins; die Sache ist vielmehr die, dass nach Subtraktion der Sieben die erste dieser beiden Zahlen einen, zwar besonders langen, aber doch bestimmten, Zeitraum, die andere einen ebenfalls bestimmten, nur sehr kurzen Zeitraum bezeichnet. Die ganze

Zahlensymbolik entspricht auf diese Weise genau der Zeitbestimmung: Eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit, oder $3\frac{1}{2}$ Jahre. Aber ausser dieser symbolischen müssen die Zahlen noch eine bestimmtere, mit ihrer Grösse in Verbindung stehende Bedeutung haben; denn sie sind ja Teile einer Zahl, die durch ihre Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias schon im voraus als eine historisch-apokalyptische Zahl gekennzeichnet ist. Nur darf man nicht vergessen, dass jene, eben als apokalyptische Zahlen, analog den Vorherverkündigungen in Gen. 15, 13 und Jerem. 7, 8, vielleicht auch Jes. 23, 15, nicht im Sinne mathematisch-historischer Genauigkeit zu verstehen sind. Wir meinen also: Das Wesentlichste ist der mystische Inhalt der Zahlen, ihre geschichtliche Tragweite dagegen wird, obgleich auch bestimmt, doch klarer vom Endziel als vom Anfangspunkte aus überschaut werden können.

Indem wir dergestalt beide Seiten, sowohl die geschichtliche als auch die symbolische, in der apokalyptischen Zahl festhalten, ist dadurch jede Auffassung, die entweder die eine oder die andere übersieht, ausgeschlossen. Als Vertreter der erstgenannten, irrtümlichen Auffassung nennen wir Origenes ¹⁾ und Kliefoth-Keil. Diese beiden hervorragenden Exegeten rechnen folgendermassen: 1) 7 Wochen: von 537 bis Christus; 2) 62 Wochen: Vom Messias bis zum Antichristen; 1 Woche vom Antichristen bis zur Parusie. Wir werden später auf diese Auffassung zurückkommen; sie enthält trotz ihrer Mängel ein von der Mehrzahl übersehenes Wahrheitsmoment und bildet dadurch ein Korrektiv zu den meisten derjenigen Auffassungen, die in minutiöser Weise historische Stadien zu finden suchen, während sie die mystische Seite der apokalyptischen Zahlen vergessen. — Ferner müssen wir von vornherein jede Auffassung als exegetisch unzulässig abweisen, die mit anderen als Sonnenjahren rechnet. So diejenigen von Jul. Africanus, Hassenkamp, ²⁾ J. D. Michaelis, ³⁾ die mit Mondjahren rechnen, von Brinch, ⁴⁾ der

¹⁾ Tract. XXIV zu Matth. 24 rechnet er die 70 Jahre von Adam bis auf Christum.

²⁾ Über die 70 Wochen.

³⁾ Angef. Schr.

⁴⁾ Dissertatio chronologico-critica, Hafn. 1702 pag. 13.

chaldäische Jahre benutzt, und von Bengel-Crusius, die mit „mystischen Jahren“ à $1^{59}_{441} = 555\frac{5}{9}$ Jahren rechnen. Solche Berechnungen, die von der gewöhnlichen Zeiteinteilung abweichen, sind rein willkürliche. Zwar rechneten die Juden ursprünglich nach Mondjahren; aber bei den Einschaltungen des Synedriums in jedem dritten Jahre folgten sie trotzdem der gewöhnlichen Zeiteinteilung, und es ist doch ganz undenkbar, dass ein apokalyptischer Prophet so minutiös rechnen sollte, dass sein Facit auf der Differenz zwischen Mondjahr und Kalenderjahr beruhen könnte.

Noch weniger können wir die von Sostmann vorgeschlagene Auffassung der Wochen als Jubelperioden von je 50 Jahren annehmen; denn dies würde weder mit der Bezeichnung „Wochen“ stimmen, noch mit der Einteilung des ganzen Zeitraum in irgend welchen Einklang zu bringen sein.

Als völlig willkürlich muss man ferner Ewalds Verkürzungshypothese zurückweisen, wenn er, nachdem er 62×7 Jahre, von 539—105, gezählt hat, diesen Zeitraum um 70 Jahre verkürzt, um ihn mit Philopators Tod im Jahre 175 schliessen zu können.

Wir müssen weiterhin — gegen Newton u. A. — behaupten, dass sämtliche Wochen von gleicher Länge sein müssen. Namentlich aber ist zu betonen, dass eine besonnene Exegese notwendigerweise die drei Zeitabschnitte einander in der vom Text vorgeschriebenen Ordnung folgen lassen wird. Es ist also unzulässig, mit l'Empereur u. A. zwischen die 69. und die 70. Woche einen vierten Zeitraum einzuschieben. Ebenso wenig können wir die Transpositionsmethode gutheissen, der schon Tertullian ¹⁾ und Theodoret huldigten, sowie in neuerer Zeit Hofmann, Delitzsch und wesentlich auch Wieseler. Man kann sich nicht zur Verteidigung auf die Verschiedenheit des Inhalts der 7 und der 62 Wochen berufen. ²⁾ In diesen wird Jerusalem unter dem Druck der Zeiten, in jenem in Herrlichkeit gebaut, deshalb muss dieser Zeitabschnitt der abschliessende sein; denn, wie schon be-

¹⁾ Adv. Judaeos C. 8.

²⁾ Hofmann, Weiss. u. Erfüllung, I, pag. 302. Die Zeiteinteilung wird demzufolge: 62 (c: 605—161) + 1 + x + 7.

merkt, giebt V. 24 eine Übersicht über den gesamten Zeitraum; darauf heisst es, dass nach 7 Wochen der Messias auftreten soll, Jerusalems Erbauung dagegen sich über einen längeren Zeitraum erstrecken werde. Die auch von den Vertheidigern dieser Hypothese gemachte Beobachtung, dass es in V. 26 nicht heisst: nach 69, sondern nach 62 Wochen, wird durch die Bemerkung entkräftet, dass der Gesalbte ja nach V. 26 erst beim Beginn dieser hervorgetreten ist.

Nicht wenige ältere und neuere Exegeten haben gemeint, den ersten und zweiten Zeitabschnitt einander parallel, mit demselben *term. a quo*, stellen zu können. So Hardouin,¹⁾ Collins,²⁾ Marsham,³⁾ in neuerer Zeit Eichhorn,⁴⁾ Roesch,⁵⁾ v. Lengerke, Hitzig. Diese Ausleger weichen zwar in Einzelheiten von einander ab, doch halten wir ein Eingehen auf dieselben für überflüssig, da die ganze Hypothese dadurch hinfällig wird, dass die Summe der drei Perioden derart zusammen nicht 70 Wochen betragen würde; kein Wunder daher, dass der angesehenste Vertreter derselben, Wieseler, sie als unhaltbar selbst aufgegeben hat.⁶⁾

Da man unmöglich zu den Fiktionen des älteren Rationalismus von einem *vaticinium post eventum* und ähnlichem litterarischem Betrug⁷⁾ zurückkehren kann, bleiben nur noch drei exegetische Richtungen zur Berücksichtigung übrig; wir gehen daher zur Untersuchung einer jeden einzelnen dieser letzteren nach ihrem Wert über, um, wenn möglich, auf diesem Wege zu einem Resultat zu gelangen.

¹⁾ Chron. V. Test. 1709, pag. 592.

²⁾ The scheme of liberal prophecy.

³⁾ Canon chron. pag. 610 ff.

⁴⁾ Allgem. Bibliothek, III, pag. 761 ff.

⁵⁾ Stud. u. Krit. 1834.

⁶⁾ Vgl. Wieseler, die 70 Wochen, 1839, u. Göttinger, Gel. Anz. 1846.

⁷⁾ Der neuere holl. Rationalismus (s. Kuenen o. a. Schr. I, pag. 305—320) glaubt zwar die Prophetie als *vaticinium post eventum* erklären zu können, ohne deshalb den Verfasser als Betrüger hinzustellen; wenn er aber dennoch den Propheten als frommen Schwärmer auffasst, der fest erwartet, dass Israel die Welt beherrschen werde, so vergisst er, dass eine Schwärmerie, die sich für Prophetie ausgibt, schliesslich doch zu einem, wenn auch unbewussten, Betrug wird.

B. Die Hauptrichtungen in der Auffassung des Inhaltes der 70 Wochen.

1) Die typisch-messianische Auffassung.

„Die Beziehung auf die Makkabäerzeit und die ganze nichtmessianische Auslegung wird so lange falsch bleiben, als das Wort Christi wahr, also in alle Ewigkeit.“ Nach einem solchen Urteil Hengstenbergs könnte es scheinen, als ob diese Auffassung als überwundener Standpunkt betrachtet werden könnte. Aber wie so oft übersieht Hengstenberg auch hier in seinem Eifer, auf den messianischen Inhalt hinzuweisen, das Wahrheitsmoment in der Auffassung seiner Gegner; er hat daher Recht, wenn er deren „nichtmessianische Auslegung“ abweist; er hat dagegen Unrecht, wenn er „jede Beziehung auf die Makkabäerzeit“ abweist. Infolge dieses Mangels haben Hengstenberg und seine Schule der Auffassung ihrer Gegner in gegenwärtiger Zeit aufs neue begegnen müssen; freilich nicht — muss dazu bemerkt werden — ohne dass man sich von der Kritik, deren Typus Hengstenberg ist, hat belehren lassen, sodass man jetzt nicht bei der „nichtmessianischen Auslegung“ stehen bleibt, sondern diese mit der messianischen dadurch zu vereinigen sucht, dass man die Prophetie in typisch-messianischem Sinne auffasst. Als Vertreter dieser Auffassung können wir Hofmann, Fr. Delitzsch, Kranichfeldt, P. Madsen nennen. Diese ausgezeichneten Exegeten schliessen sich bezüglich des term. ad quem wesentlich an Bleek, v. Lengerke, Hitzig und die meisten Rationalisten an, meinen aber den Anforderungen einer gläubigen Exegese durch die typische Auffassung genügen zu können. An und für sich ist gegen eine solche im allgemeinen nichts einzuwenden, nur kommt es darauf an, ob sie für den gegenwärtigen Fall zutreffend ist.

Soll die Makkabäerzeit term. ad quem sein, so ist der term. a quo selbstverständlich in der vorexilischen Zeit zu suchen. Das Missliche dieser Auffassung haben wir bereits nachgewiesen. Nicht weniger misslich wird die Lage, wenn man in dem V. 25 besprochenen „Gesalbten“, der zugleich „Fürst“ ist, Cyrus wiederfinden will. Die 7 Wochen fallen

auf diese Weise wesentlich mit den 70 Jahren des Jeremias zusammen, sei es nun, dass man diese von 588 (Zerstörung der Stadt) oder von 606 (Beginn der Verwüstung des Landes) rechnet. Schon dieser Umstand muss Bedenken erregen, da dieselben den 70 Jahren folgen, nicht aber sie einschliessen sollen. Über den term. ad quem für die 7 Wochen sind diese Ausleger sämtlich einig, indem sie in מִשִּׁיָּה נְגִיד Cyrus erblicken. Mit Hilfe dieser Hypothese erreichen sie gerade 7×7 Jahre, von $588 - 538 = 50$ Jahre. Aber zu der eben genannten Schwierigkeit der Zeitrechnung kommt hier noch die andere, dass מִשִּׁיָּה נְגִיד kaum Cyrus sein kann. Ganz gewiss wird von ihm gesagt, dass er der Gesalbte des Herrn sei, Jes. 45, 1; auch soll er Jerusalem wiederaufbauen, V. 13; und insofern liegt in seiner Person in der That etwas Typisches; welcher Israelit wird aber, wenn er den Namen מִשִּׁיָּה hörte, an einen heidnischen König denken? Ja wenn es noch umgekehrt hiesse נְגִיד מִשִּׁיָּה! Man hat zwar gemeint, dass „der Messias“ מִשִּׁיָּה הַמָּשִׁיָּה heissen müsste; wir haben jedoch nachgewiesen, dass dies nicht notwendig ist; eher hätte der Artikel beigefügt sein müssen, wenn von Cyrus die Rede wäre, da es sich in diesem Falle um Bezugnahme auf eine ganz bestimmte Prophetie, nämlich Jes. 45, 1, gehandelt hätte. Dazu kommt noch, dass doch gesagt werden müsste, was der Gesalbte, der Fürst, denn ausrichten sollte, wenn nicht darunter der Messias gemeint wäre, dessen Werk, nämlich Israel zu erlösen, dem ganzen Volk bekannt war. Von seiner Bestimmung brauchte in der That nicht ausdrücklich geredet zu werden, sondern es genügte die Nennung seines Namens. Dass er zugleich Fürst genannt wird, hat gerade für das Exil seine Bedeutung, da es seit Anfang desselben gerade ein solcher war, dessen das Volk bedurfte.

Eine andere Schwierigkeit, die bei dieser Hypothese entsteht, ist die, dass man genötigt wird, zwischen מִשִּׁיָּה נְגִיד und מִשִּׁיָּה in V. 26 zu unterscheiden. Die Vertreter der Hypothese meinen,¹⁾ der letztere sei der Hohepriester Onias III, der i. J. 171 ermordet wurde. Die in V. 26—27

¹⁾ Bleeks Vermutung, dass an Seleukus IV Philopator gedacht wird, kann als aufgegeben betrachtet werden.

Wolf, die siebenzig Wochen Daniels.

erwähnte Drangsalszeit ist dann die Periode von 171—165 (Einweihung des Tempels $25\frac{1}{12}$ 165) oder bis 164, bis zum Tode des Antiochus. Die halbe Woche ist die letzte Hälfte der Woche, von $15\frac{1}{12}$ 168, wo das tägliche Opfer aufhörte, und der Altar des Zeus als „Gräuel der Verwüstung“ auf dem Brandopferaltar aufgerichtet wurde, cf. Makk. 1, 54. Dieser Zeitraum beträgt dann $3\frac{1}{2}$ Jahre, $1\frac{1}{2}$ Jahrwoche. Der Einwand, dass im $1\frac{1}{2}$ Jahr 10 Tage fehlen, meint man durch die Annahme entkräften zu können, dass der Befehl zur Abschaffung des Brandopfers so lange vorher ergangen sein kann. Schliesslich kann man sich auch hinter die allgemeine Anschauung zurückziehen, dass solche symbolische Zahlen nicht auf chronologisch genaue Erfüllung berechnet sind.

Ein Moment, das diese Auffassung zu empfehlen scheint, liegt in dem Ausdruck $\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\gamma\mu\alpha \epsilon\acute{\rho}\eta\mu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$, 1. Makk. 1, 54, indem der Verfasser unzweifelhaft auf Daniel anspielt. Daraus folgt aber nicht, dass er unsere Stelle durch das Auftreten des Antiochus erfüllt sieht; denn von diesem spricht ja Dan. 11, 31, und in Übereinstimmung damit schreibt er $\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\gamma\mu\alpha \epsilon\acute{\rho}\eta\mu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ¹⁾, nicht $\epsilon\acute{\rho}\eta\mu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$, wie sowohl Θ. als auch O' nach dem Grundtext Kap. 9, 27 übersetzen.

Kann man sich demnach nicht auf das Citat in 1. Makk. stützen, so noch weniger auf den Text selbst. Wenn משיח Onias III ist, was bedeutet dann לו יאין? v. Hofmann denkt sich משיח hinzu und bezieht י auf das Volk: „Das Volk hat jetzt keinen Hohepriester mehr.“ Das ist der Ausweg der Ratlosigkeit. Denn der Umstand, dass die historischen Nachrichten so unsicher sind, dass es zweifelhaft ist, ob Onias noch Hohepriester war, als er ermordet wurde s. 2 Makk. 4, 7. 23 flg., und nach Josephus gar nicht ermordet worden ist

¹⁾ Wenn Steudel u. v. Hofmann die Annahme, dass 1. Makk. sich auf Daniel beziehe, dadurch unterstützen zu können meinen, dass sie כנף durch „Decke“, sc. über dem Brandopferaltar, übersetzen, haben sie den Sprachgebrauch gegen sich, denn Deut. 23, 1; 27, 10; Ruth 3, 9; Ez. 16, 8 bedeutet es den Zipfel eines Kleides, nicht ohne weiteres eine Decke. Die Grundbedeutung ist „bedecken“; das Substant. jedoch bedeutet „Flügel, Zipfel“.

²⁾ Weissagung und Erfüllung, I, pag. 303; cf. Schriftbeweis, I.

(Ant. 12, 5), berechtigt doch nicht zu einer solchen Auslegung. Wohl aber trägt diese historische Unsicherheit mit dazu bei, die ganze Hypothese in Frage zu stellen¹⁾. Die Hauptschwierigkeit ist und bleibt jedoch die, dass die Prophetie mit Krieg und Verwüstung endet, während nach dieser Hypothese die Woche mit der Einweihung des Heiligtums und dem Tode des Antiochus Epiphanes enden müsste. Die Erfüllung würde also das genaue Gegenteil von der Weissagung enthalten! —

Es ist ferner auch beachtenswert, dass, wie schon Hengstenberg nachgewiesen hat, die Hypothese über Ant. Epiph. die ganze übrige jüdische Tradition gegen sich hat. Zwar könnte man sich dagegen auf O' berufen; aber dieser Zeuge ist doch kaum so gewichtig, wie es auf den ersten Blick scheint. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass der Grund zu der im O' Text herrschenden Verwirrung der ist, dass man unter dem überwältigenden Eindruck der Ereignisse zur Makkabäerzeit sich die Möglichkeit gedacht hat, dass nun der Messias erscheinen könnte. Es geht dies deutlich aus der Art hervor, wie die Zustände unter den Makkabäern 1. Makk. 14, 4—15 beschrieben werden (s. bes. V. 12, cf. Sach. 3, 10). Auch viele kleine Einzelzüge²⁾ in der Geschichte dieser Zeit deuten darauf hin, dass man in der Freude über den Aufschwung des Volkes geneigt war, das geistliche Messiasreich mit einer fleischlichen, weltlichen Herrschaft zu verwechseln. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn man der spät erfolgten Übersetzung des Daniel ein Gepräge dieses Gedankenganges zu geben versucht hat. So allein kann man sich die Wiedergabe der Zahlen in V. 25—26 erklären; denn in V. 25 ist *καὶ ἐβδομηκοντα* eingeschoben, um die Summe $7 + 70 + 62 = 139$ zu erreichen. Während ferner V. 25 *καίρου* stehen geblieben ist, sind die Jahre bei der Zusammenzählung als einzelne gerechnet worden, um gerade bis zur makkabäischen Zeit zu kommen.

¹⁾ So auch Lic. Orelli, Die alttest. Weissagung, 1882 pag. 525 flg. Vorsichtigerweise sagt Schürer (a. a. Schr. pag. 75): „vorausgesetzt, dass diese Stelle (Dan. 9) auf Onias III zu deuten ist.“

²⁾ So versteht man die Verschmelzung des Priestertums und Königtums von Jonathan an i. J. 153. Die Münzen, die wir aus jener Zeit haben, deuten auf dasselbe, wenn hier z. B. die Jahre von „Zions Erlösung“ an gerechnet werden.

Unzweifelhaft sind die Zahlen, die in unserer Wiedergabe des O' Textes pag. 23 in Klammern gesetzt sind, zu diesem Zweck interpoliert worden. Übrigens scheinen die Juden die Erfüllung der Prophetie durch den Messias und die römische Zeit erblickt zu haben. Schon Hieronymus berichtet, dass die Juden unter seinen Zeitgenossen der Ansicht waren, die Prophetie von der einen Woche sei in der Zeit des Vespasian und Titus erfüllt worden. Und der Talmud¹⁾ sagt, der Targumist habe unterlassen, das Buch Daniel zu übersetzen, weil der Tod des Messias darin besprochen sei. Dan. 9, 26. Neuere Juden, die in der Regel Rationalisten sind, suchen der messianischen Auslegung dadurch zu entgehen, dass sie die Prophetie auf Cyrus²⁾, oder Nehemia³⁾, oder Josua⁴⁾ deuten; es ist mir jedoch nicht bekannt, ob irgend einer von ihnen in der makkabäischen Zeit die Erfüllung findet. Auf Josephus, der die Prophetie im J. 70 v. Chr. erfüllt sieht, werden wir später zurückkommen. Was dazu geführt hat, die Erfüllung in der Zeit des Antiochus Epiphanes zu suchen, ist sicherlich der Umstand, dass dessen Auftreten in Kap. 11 vorausverkündigt wird. Es kann nun in der That auch nicht geläugnet werden, dass in Kap. 9 Momente vorhanden sind, die ihre Anwendung auf ihn finden können; denn er zerstörte ja die Stadt und entweihte das Heiligtum; insoweit ist man also, wenn man einige auf ihn passende Züge erkennt, in seinem guten Recht. Weiter dürfen wir aber auch in der Anerkennung der typischen Hypothese nicht gehen; denn das einzige, was sonst noch zur Verteidigung derselben dienen zu können scheint, nämlich die Genauigkeit der Zahlenbestimmungen, erweist sich, wie selbst Kuenen⁵⁾ gesteht, bei näherer Betrachtung als unzureichend. Wir haben in betreff dessen schon auf die Schwierigkeit hingewiesen, die die Berechnung der letzten Woche und deren beide Hälften bietet. Noch misslicher aber steht es mit der Berechnung der 62 Wochen; denn von Cyrus bis zur Ermordung Onias' III

¹⁾ It. Gem. Babyl. 5. Sanh. 11. Hieros. Kelim. 9.

²⁾ R. Salomon.

³⁾ Aben Esra.

⁴⁾ Ben Gerson.

⁵⁾ O. a. Schr.: „Dit verschil kunnen wij nit vereffenen.“

sind nur 367 Jahre. Hier genügt es nicht zu sagen, dass dieser Mangel an Übereinstimmung „kaum ein entscheidender Gegengrund sei“; denn selbst wenn man zugeben wollte, die 62 Jahre seien kein Zeitraum von so ausgeprägt geistlicher Natur, wie der erste und letzte Abschnitt der 70 Wochen, so kann doch, wenn man diese also mit chronologischer Genauigkeit berechnen will, dann nicht mit Recht behauptet werden, dass die 62 Wochen keinerlei chronologische Genauigkeit erforderten, sondern den gedachten Zeitraum nach seiner ungefähren Länge bezeichnen könnten. Wir geben vollständig zu, dass die Prophetie Zahlen benutzt, „welche die betreffende Periode nach deren geistigem Wesen charakterisiert“; aber diese Thatsache giebt doch noch nicht das Recht, bei einem Versuch, die Länge der Zeit zu bestimmen, mit dem einen Zeitabschnitt weniger genau zu verfahren als mit dem anderen. Es ist wohl möglich, dass die Zahlen in Kap. 8, 14 und 11. 12 chronologisch genau sind, dies kommt dann jedoch daher, dass sie speziell für die Zeit des Antiochus gelten. Wir sind indessen der Meinung, dass das Gesicht in Kap. 9 nicht so speziell auf diese Zeit, sondern vielmehr, wie das Gesicht in Kap. 7, auf eine fernere Zukunft geht. Freilich wäre es ja am bequemsten, anzunehmen, dass alle Gesichte bei Daniel sich auf eine und dieselbe Zeit bezögen; aber ebenso wie die Gesichte von den Weltreichen bestimmt auf eine fernere Zukunft weisen, so auch dasjenige in Kap. 7. Es wäre auch etwas in der Prophetie einzig Dastehendes, wenn der Gesichtskreis eines Propheten so enge Grenzen hätte, dass er an keinem Punkte über den Rahmen eines einzelnen geschichtlichen Abschnittes hinausreichte. Namentlich aber wäre dies unvereinbar mit dem Charakter der Apokalypse. Wir sind daher genötigt, unseren Blick auf eine fernere Zukunft zu richten.

Hier tritt uns zuerst entgegen:

2) Die direkt messianische Auffassung.

Wie schon bemerkt, haben nicht einmal die Juden sich gegen den unmittelbaren Eindruck verschliessen können, dass unsere Prophetie den Messias zum Gegenstande habe. Es

geht aus Josephus hervor, dass seine jüdischen Zeitgenossen hier die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems durch die Römer zu erkennen meinten. Gegenüber einem zeitgenössischen Gewährsmann von so grossem Gewicht wie Josephus ist es inzwischen von grösster Bedeutung, ob man seinen Bericht in zuverlässiger Überlieferung besitzt, und ob man seine Meinung richtig auffasst.

Dass Josephus nicht, wie man behauptet hat¹⁾, alle Weissagungen Daniels auf Antiochus Epiphanes bezieht, geht deutlich aus Antiqu. XI, 7 hervor: „τον αὐτον δε τροπον Δανιηλος και περι των Ρωμαιων ηγεμονιας ανεγραψε, και οτι υπ' αὐτων ερημωθησεται“. Diese Worte fehlen zwar in Rufins lateinischer Übersetzung; da sie sich jedoch in sämtlichen Manuskripten finden, so sehen wir keinen Grund, weshalb wir ihre Echtheit bestreiten sollten.

Nun könnte man uns allerdings entgegnen, dass ja Josephus in dem vierten Weltreich Rom zu erkennen glaubt, sodass es nicht ausgemacht ist, ob die genannte Stelle sich auf Dan. 9 oder etwa auf Dan. 2 oder 7 bezieht. Wenn es jedoch bell. Jud. VI, 4. 5 heisst: „παρην δε η εμαρμενη χρονων περιοδος,“ so denkt Josephus offenbar an die 70 Wochen. Ein direktes Zeugnis liegt ausserdem in dem Ausdruck ερημωθησεται, der, wie sich aus Vergleichung mit dem Symmachus (επι της αρχης των βδελυγματων ερημωθησεται) ergibt, auf Dan. 9 hinzielt. Im bell. Jud. IV. 6, 3 sagt Josephus von den Zeloten, dass sie den alten Propheten glaubten, την πολιν αλωσεσθαι και καταφλεγησεσθαι τα αγια νομω πολεμου, στασις εαν κατασκηψη και χειρες οικειαι προμαινωσι το του Θεου τεμενος. Wir stimmen mit Gerlach²⁾ überein, dass στασις hier die gegenseitigen Streitigkeiten der Juden miteinander während der Belagerung bedeuten müssen. Wie er den Grundtext im einzelnen erklärt, lässt sich nicht bestimmen; doch ist

¹⁾ v. Lengerke, Commentar, pag. 475.

²⁾ Wieseler glaubt zwar die Unechtheit aus dem Fehlen des Subjekts ερημωθησεται erklären zu können; doch ist es leicht verständlich, weshalb der Verfasser in diesem Falle das unpersönliche Verbum der Nennung des Subjekts vorzieht.

³⁾ Die Weissagungen des Alten Testaments in den Schriften des Flavius Josephus, Berlin, 1863, pag. 58.

es gewiss unzweifelhaft, dass er bei dem Ausdruck *χειρες οἰκται προμεινῶσι το του Θεου τεμενος* an Dan. 9, 27 denkt. Vielleicht denkt er sich unter der Schändung des Heiligtums, die er auch bell. Jud. VI, 2, 1 bespricht, die Unterlassung der Opfer.

Etwas schwieriger ist die Stelle bell. Jud. VI, 5, 4: *ἐπειδαν το ἱερον γενηται τετραγωνον*. Wir nehmen an, dass Josephus hierbei an die Verbrennung der Burg denkt; denn er sagt selbst Antiqv. V, 2, dass das innere Heiligtum ein Viereck war. Die Hauptfrage ist aber, welches prophetische Wort er hier erfüllt sieht. Da *קנא* in Dan. 9, 27 mit „Flügel, Ecke“ übersetzt werden kann und in der That in Sahid. folgendermassen wiedergegeben ist: **ΠΤΕΡΥΓΙΟΝ** (wo in- zwischen der Zusammenhang missverstanden worden ist, indem „Tempel“ sich auf das vorige zurückbeziehen soll), so versteht er wahrscheinlich den Ausdruck so: Über die Ecke des Gräuels sc. wenn das zu einem Gräuel gewordene Heiligtum zu einem Viereck geworden ist.¹⁾

Wir erinnern ferner daran, dass Josephus als den kommenden Fürsten Vespasian bezeichnet, bell. Jud. VI, 5, 4: *„ἔδηλου δ' ἄρα περι την Οὔεσπασιανου το λογιον ἡγεμονιαν ἀποδειχ- ζεντος ἐπι Ἰουδαιας αὐτοκρατορος*. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass er, um den römischen Herrscher zu gewinnen, die Prophetie in ein solches Licht zu stellen gesucht hat, dass sie durch Vespasian erfüllt scheinen konnte. Dafür spricht nicht nur sein eigenes Zeugnis, sondern es finden sich auch bestimmte Aussagen von Suetonius (vita Vesp. V) und Dio Cassius (hist. Rom. lib. 66) in demselben Sinne, wenngleich es nirgends geradezu gesagt wird, an welche Prophetien er gedacht hat, als er dem Vespasian prophezeite, dass er Herrscher werden solle. Die durch die ganze Welt hindurch- gehende Erwartung eines Herrschers, der von den Juden ausgehen solle (Sueton. vita Vesp. IV: *precrebuerat oriente etc.* Tacitus, hist. V, 13: *fore ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur*), bespricht auch Josephus, bell. Jud. VI, 5, 4: *„ὥς κατα τον καιρον ἐκεινον ἀπο της χωρας τις*

¹⁾ So auch Gerlach, a. Schr., pag. 65 u. Fraidl pag. 22. Anders Wieseler, der, jedoch ohne Beweis, *τετραγωνον* = *φρουριον* setzt.

αὐτῶν ἀρξῆαι τῆς οἰκουμένης. Man hat mit Recht auf den Doppelsinn dieser Aussage aufmerksam gemacht¹⁾, dessen sich Josephus den Römern gegenüber bedienen konnte, indem sich nämlich ebensowohl τῆς ἀπο τῆς χώρας αὐτῶν wie auch τῆς αὐτῶν konstruieren lässt, sodass diese Aussage als eine auf Vespasian bezügliche benutzt werden konnte. Es bleibt die Frage, auf welches alttestamentliche Wort dieselbe sich bezieht. Von einem Herrscher in Israel wird an vielen Stellen gesprochen; aber nur Dan. 9, 26 ist von einem Herrscher die Rede, der die Stadt und das Heiligtum verwüsten werde. Daran, dass Josephus, wie die Juden überhaupt, in נגיד den Messias erblickt hat, ist kein Zweifel, dagegen hat er hier kaum wollen den Tod des Messias finden; vielleicht hat er V. 26 יבֿרַת מִשִּׁיחַ durch den Tod des Hohepriesters Ananus erfüllt gesehen (bell. Jud. IV. 5, 2). Wie die Mehrzahl der Juden hat auch er wahrscheinlich den Messias in Gestalt eines weltlichen Fürsten erwartet, der die Juden von dem Joch der Römer befreien werde. Er erzählt ja selbst von den Zeloten, dass diese Erwartung die Triebfeder ihrer ganzen Thätigkeit war; sie glaubten, dass gerade, wenn der Krieg seinen Höhepunkt erreicht hätte, der Messias kommen werde, um dem Volk zu helfen. Und selbst nach Jerusalems Fall und bis auf den heutigen Tag haben ja die Juden diese Hoffnung nicht aufgegeben. Wenn es auch nicht bewiesen werden kann, so ist es doch wahrscheinlich, dass dies die Auffassung des Josephus von נגיד מִשִּׁיחַ gewesen ist. Er hat dieselbe offenbar dem Kaiser Vespasian gegenüber verbergen wollen, um ihm zu schmeicheln, und hat deshalb die Prophetie so dargestellt, dass sie doppelsinnig wurde und von Vespasian zu seinen eigenen Gunsten gedeutet werden konnte. Der Tadel, den man deshalb gegen Josephus gerichtet hat, dürfte kaum ganz berechtigt sein; denn er hat sicherlich geglaubt, nicht nur sich selbst, sondern auch seinem Volk am besten zu dienen, wenn er den Römern die Meinung beibrachte, die Prophetie sei durch ihn erfüllt. Dass er selbst fühlte, das Endziel derselben sei nicht mit Vespasian erreicht, geht deutlich aus seiner ganzen Auf-

¹⁾ Huetius, Demonstr. evang. VIII, § 22, Gerlach a. Schr. pag. 73.

fassung der Prophetien, wie speziell daraus hervor, dass er dass Gesicht Dan. 2 von den vier Reichen so deutet, dass das vierte Rom, der Stein aber des Messiasreich ist¹⁾.

Wir können uns hier nicht weiter in die Frage über die Auffassung des Josephus von Christus und den Prophetien vertiefen; der gegebene Überblick wird jedoch genügen, um darzulegen, dass er Dan. 9 nicht von Ant. Epiph. verstanden haben kann, sondern nur von Rom und dem Messias, der ihm jetzt vorschwebte²⁾.

In der christlichen Kirche hat dieselbe Auffassung, welche die Prophetie durch Jesum von Nazareth und die Zerstörung Jerusalems durch die Römer erfüllt sieht, lange Zeit hindurch den ersten Platz behauptet. Dieselbe findet sich schon bei Θ. u. Vulg.; und Pesch. hat sie, wie wir gesehen, sogar in den Text aufgenommen. Im Barnabasbrief heisst es darüber: „της ἐβδομάδος συντελουμένης οἰκοδομηθήσεται ναὸς Θεοῦ ἐνδοξῶς.“³⁾ Im Testament der 12 Patriarchen, Kap. XVI, wird gesagt, dass die Juden 70 Hebdomaden verbannt sein sollen; das Heiligtum und die Opfer entweihen und den Messias töten werden, und dass um seinetwillen ihr Heiligtum wüste liegen soll⁴⁾. In Kap. XV. heisst es sogar, mit Anspielung auf Dan. 9, 27, dass die Juden βδελυγμά, ein Gräuel, unter den Heiden werden sollen.

Auch die clementinischen Recognitionen⁵⁾ fassen die Stelle messianisch auf, indem den Juden gezeigt wird, dass wegen ihres Unglaubens die abominatio desolationis an heiliger Stelle errichtet ist. Clemens Alexandrinus deutet in „Stromata“⁶⁾ die Prophetie ausdrücklich messianisch, in-

¹⁾ Wenn er sich hier, Antiqv. X. 70, 4 äusserst zurückhaltend ausspricht, muss diese seine Haltung auch aus der politischen Zeitlage heraus verstanden werden. S. Gerlach a. Schr. pag. 66.

²⁾ Es könnte wenig nutzen, die Frage zu behandeln, wie Jos. die 70 Wochen berechnet habe, da wir, wie auch Fraidl (a. Schr. pag. 22) zugeibt, uns auf Mutmassungen beschränken müssen. Fraidl denkt sich, dass er die 70 Wochen als 70 Jahrzehnte aufgefasst hat.

³⁾ Migne, Patrol. Graec. II, pag. 772.

⁴⁾ Migne, pag. 1037.

⁵⁾ Migne, I, pag. 1242.

⁶⁾ Migne, VIII, pag. 853. Über seine Zeitberechnungen im einzelnen s. Fraidl a. Schr. pag. 31 ff.

dem er schreibt: „ὁ κυριος ἡμῶν χριστος ἅγιος τῶν ἁγίων.“ In die Mitte der letzten Woche verlegt er Neros Auftreten, worauf Vespasian das Heiligtum zerstört und τὸ βδελυγμα aufrichtet.

Über Tertullians Anschauungen bezüglich der Einzelheiten der Prophetie Klarheit zu erhalten, ist, namentlich der Ungenauigkeit seiner Berechnungen und des sicherlich korrumpierten Textes wegen, schwierig; doch unterliegt es keinem Zweifel, dass er die Prophetie messianisch versteht. Es heisst: „videamus igitur anni quomodo impleantur usque ad adventum Christi.“ Unctus sanctus sanctorum ist der Messias. Seine Anschauung von den 70 Wochen ist diese: Wenn sie an den Messias geglaubt hätten, so würde nach Verlauf der 70 Wochen eine glückliche Zeit für sie angebrochen sein. Aber sie waren ungläubig, und Gott, der auch dies vorhergesehen hat, nimmt deshalb die erste Zahlenangabe, 62 (62½) Wochen, wieder auf (recapitulavit); nach Verlauf derselben soll der Messias sterben; aber zur Strafe dafür geht die Stadt zu Grunde (nach Verlauf der 7 (7½) Wochen, deren Stelle er also vertauscht)²⁾.

Julius Africanus³⁾ sieht den term. ad quem im Tode des Messias.

Besonderes Interesse an den Studien der alten Kirche über unsere Prophetie hat Eusebius gefasst, indem er denselben eine äusserst ausführliche Behandlung widmet und verschiedene Lösungen der vorhandenen Schwierigkeiten bringt.⁴⁾ Für ihn ist es eine unumstössliche Thatsache, dass die Prophetie messianisch ist. Zwar versteht er χρισμα in V. 26 von Hyrkanus und findet hier das Ende des Hohepriestertums, aber der Bund mit vielen ist ihm der neue Bund in Christo, den dieser stark machte durch seine Lehre und seine Wunder. Die Opfer hören mit der Einsetzung der Eucharistie an ihrer Stelle auf. Der Gräuel der Verwüstung ist sowohl moralisch als auch buchstäblich zu verstehen, wie Josephus es auch andeutet.

Athanasius erblickt in dem „Allerheiligsten“ den

¹⁾ Adv. Judaeos, VIII.

²⁾ Fraidl a. Schr. pag. 39.

³⁾ Migne, VII, IX, X. Fraidl, a. Schr. pag. 45 ff.

⁴⁾ Besonders in Demonstratio ev. VIII. S. Fraidl a. Schr., pag. 58 ff.

Messias: παροντος τουνυν του Ἁγίου των ἁγιων, εἰκοτως ἐσφραγισθη και ὁρασις και προφητεια και ἡ της Ἱερουσαλημ βασιλεια πεπαυται.¹⁾

Interessant ist die Auslegung von Chrysostomus,²⁾ der geradezu gegen die Auffassung, die den Antiochus als term. ad quem setzt, polemisiert: Ἀπο γαρ Κυρου ἐπι Ἀντιοχον τον Ἐπιφανη και την αἰχμαλωσιαν ἐκεινην τριακοσια ἐνενηκοντα τεσσαρα ἐστιν ἐτη. Δηλον τοι-νυν, ὅτι ουκ ἐκεινην λεγει την ἐρεμωσιν του ναου, ἀλλὰ την μετ' ἐκεινην, την ἐπι Πομπηιου και Οὐεσπασιανου και Τιτου.

Dass Hieronymus, der im übrigen seine eigne Auffassung nur indirekt ausdrückt, die Prophetie messianisch versteht, geht deutlich aus seiner epochemachenden Übersetzung hervor, in der er יִכְרַת מְשִׁיחַ mit „occidetur Christus“ wiedergiebt.

Der erste vollständige Commentar, derjenige Afrems³⁾, verteidigt dieselbe Anschauung. So auch Hippolyt und Theodoret⁴⁾, der Eusebius folgt.

So kann Augustin⁵⁾ mit Fug und Recht die messianische Auslegung für traditionell erklären. Es sei dazu bemerkt, dass er sich auf die Ausdrücke „ut ungatur sanctus sanctorum“ und „occidetur Christus“ beruft, ebenso wie er auch hier eine Vorherverkündigung der Zerstörung Jerusalems findet.

Diese Anschauung der alten Kirche ist nun die Grundlage für das Verständnis des Propheten bis in die gegenwärtige Zeit. Ihr huldigen Beda,⁶⁾ Thomas Aquinas,⁷⁾ Nikolaus a Lyra,⁸⁾ der die Bemerkung macht, dass Jerusalems Untergang mit zu den Ereignissen der 70 Wochen gehört. Luther⁹⁾ betrachtet die messianische Auffassung als selbstverständlich: „So lange sollt' man auf Christum noch harren

¹⁾ Migne, XXV, pag. 96.

²⁾ Κατὰ Ἰουδαίων, Migne, XLVIII, pag. 883 ff., cf. den, übrigens angefochtenen, Commentar bei Migne LVI.

³⁾ Tom. II, pag. 221.

⁴⁾ Opp. II, pag. 661. Artaxerxes 20t.—30p. Chr. = 483 Jahre.

⁵⁾ De civit. Dei, XVIII; XXXIV.

⁶⁾ De temporum ratione.

⁷⁾ In seinem Evangeliencommentar zu Matth. XXIV.

⁸⁾ Glossa ord. cum postillis.

⁹⁾ Erl. Ausg. 41, pag. 247: t. a quo Artax. Longimani. 2. Jahr. 29, pag. 11. Artaxerxes' 20. Jahr.

und dann sollt' er sein Reich anfahren.“ Ebenso Melancthon¹⁾, Calvin,²⁾ Vitringa,³⁾ und von den neueren Exegeten, auf deren wohlbekannte Commentare hier nur hingewiesen zu werden braucht: J. D. Michaelis,⁴⁾ Hengstenberg,⁵⁾ Hävernicks,⁶⁾ Pusey,⁷⁾ Reinke,⁸⁾ Wieseler,⁹⁾ Auberlen,¹⁰⁾ Caspari¹¹⁾.

Im wesentlichen stimmt diese Art der Auslegung mit unserer Erklärung von V. 24; auch wir nehmen an, dass „ein Gesalbter, ein Fürst“ V. 25, der Messias ist; denn welcher gläubige Israelit könnte bei diesem Namen an einen anderen denken? Dagegen bietet die Berechnung der Wochen unleugbar grössere Schwierigkeiten, als die Vertreter dieser Auslegung zu fühlen scheinen. Dies zeigt sich insonderheit, wenn es sich darum handelt, zwischen den 7 und den 62 Wochen zu unterscheiden; denn während der Inhalt der letzteren genau angegeben ist, lässt sich derjenige der 7 Wochen schwer bestimmen. Diese Schwierigkeit hat viele, von Θ, Vulg. und der englischen Bibelübersetzung an bis auf Hengstenberg, v. Hävernicks und Lindberg¹²⁾ dazu verleitet, die zwei Perioden in eine zusammenzuziehen: „Bis zu einem Gesalbten, einem Fürsten, sind 7 Wochen und 62 Wochen.“ Wir haben nachgewiesen (pag. 46), dass diese Zusammenziehung sich weder aus dem Text noch aus dem Zusammenhang rechtfertigen lässt. Es wäre dies aber auch in keiner Weise notwendig; denn man könnte sich den Zusammenhang sehr wohl folgendermassen denken: „Bis zu einem Gesalbten, einem Fürsten, sind 7 Wochen; und 62 Wochen, in welchen es wieder aufgerichtet und gebaut werden soll.“ Andererseits muss man aber auch so an der Einteilung fest-

¹⁾ Opp. II, pag. 410.

²⁾ Opp. V.

³⁾ Observ. sacr.

⁴⁾ O. a. Schr.

⁵⁾ O. a. Schr.

⁶⁾ Commentar.

⁷⁾ Commentar.

⁸⁾ Messianische Weissagungen, IV.

⁹⁾ O. a. Schr.

¹⁰⁾ O. a. Schr.

¹¹⁾ O. a. Schr.

¹²⁾ In seiner dänischen Bibelübersetzung.

halten und nicht allein über die 62 Wochen, sondern auch über die 7 Wochen Rechenschaft geben können. Dabei stossen wir nun aber auf eine bedeutende Schwierigkeit: Wie kann man nämlich sagen, dass bis zum Messias 7 Wochen sind, wenn gleichzeitig der ganze Zeitraum zuerst auf 70 Wochen berechnet ist? Und V. 26 heisst es ja, dass der Messias nach Verlauf der 62 Wochen ausgerottet werden solle. Es muss also angenommen werden, dass sein Leben in das Ende der 62 Wochen fällt; denn dass in V. 26 nur von 62 Wochen die Rede ist, berechtigt nicht, wie einige meinen, dazu, diese von den vorhergehenden 7 Wochen loszureissen! Und mit Caspari den Inhalt der 62 Wochen schon auf die 7 Wochen hinüberzunehmen, sodass jene nur eine Fortsetzung der letzteren sind, ist kaum angänglich. Dadurch wird man genötigt, zuzugeben, dass die 7 Wochen nicht näher charakterisiert sind, und es entsteht die Frage, ob es möglich ist, einen bestimmten Inhalt derselben nachzuweisen. Wir müssen Hengstenberg Recht geben, wenn er sagt: „Es kann gar keinem Zweifel unterworfen sein, dass jede Erklärung falsch ist, welche den 7 und den 62 Wochen ein gemeinsames, charakteristisches Merkmal giebt und also annimmt, dass der Prophet statt 7 und 62 ebensogut hätte 69 setzen können.“ Unzweifelhaft haben auch die Rationalisten in diesem Punkte recht. So bemerkt Kuenen (*histoire critique*, trad. par Pierson, II, pag. 547): „On ne comprendrait pas davantage, pourquoi l'auteur aurait écrit 7 et 62 au lieu de 69 semaines.“

Hier ist nun Auberlen¹⁾ der Meinung, dass, da der Inhalt der 62 Wochen in V. 26 beschrieben wird, der Schluss von V. 25 den Inhalt der 7 Wochen angeben müsse. Der Inhalt dieser letzteren ist demnach Jerusalems erste Wiederaufbauung. Dieser Betrachtungsweise schliesst sich auch Hengstenberg in der 2. Ausgabe seiner *Christologie* mit dem Bemerkten an, dass 69 oder 62 Wochen ein unverhältnismässig langer Zeitraum für den Wiederaufbau der Stadt sein würde. Auberlen glaubt denn auch weiterhin diese 7 Wochen charakterisieren zu können als „das letzte Aufleuchten der alt-

¹⁾ A. Schr. pag. 150 ff.

testamentlichen Offenbarung“ durch Esra, Nehemia und Maleachi. Während also die erste Periode durch die Siebenzahl als eine Offenbarungszeit charakterisiert ist, wird die nächste Periode durch ihre „eckige, den bedeutsamen Grundzahlen fernstehende und fremde Zahl“ als die offenbarungsleere Zeit bezeichnet.

Hierbei entsteht jedoch die Schwierigkeit, dass man dann genötigt wird, *ושבעים ושנים* auf das vorhergehende statt auf das folgende als Zeitbestimmung zu *חשוב ונבנתה* zu beziehen. Wir bleiben deshalb nach wie vor bei der Ansicht, dass für die 7 Wochen kein anderes Merkmal vorhanden ist, als dasjenige, welches in der Natur der Zahl selbst liegt: Es ist die heilige Wartezeit, während welcher Gottes Ratschluss mit seinem Volk hinausgeführt werden soll.

Und nun die Schwierigkeit, die uns in der Aussage V. 26 entgegentritt, dass der Messias nach Verlauf der 62 Wochen ausgerottet werden soll: Weshalb nämlich nicht nach den 7 Wochen? Wie ist es denkbar, dass er während der 62 Wochen lebt? Und wenn der Sinn der ist, dass er erst am Ende der 62 Wochen hervortreten soll, warum werden dann diese, und nicht die 69 Wochen, genannt?

Es kann hier nun zwar zugegeben werden, dass man sagen könnte „nach Verlauf von 62 Wochen,“ obgleich der ganze Zeitraum 69 betrug, da die 62 Wochen ja im Voraus genannt sind und den letzten Teil des ganzen Zeitraums ausmachen. Trotzdem aber muss es offenbar unentschieden bleiben, ob der Gedanke der ist, dass der Messias am Ende der 7, oder dass er am Ende der 62 Wochen auftreten soll. Wir erwähnen dies indessen nur vorläufig und nehmen inzwischen den Faden wieder auf.

In Bezug auf die letzte Woche sind alle jene Ausleger darin einig, dass hier der Tod des Messias, das Ende des alten Bundes mit der Abschaffung der Opfer durch Christi Opferung auf Golgatha und endlich Jerusalems Zerstörung durch die Römer ausgesprochen wird. Dagegen herrscht im Blick auf den speziellen terminus ad quem noch die grösste Uneinigkeit. Einige¹⁾, bleiben bei der Geburt Christi,

¹⁾ Euseb., Cyrillus, Jak. Edess.

andere bei seiner Darstellung im Tempel,¹⁾ wieder andere bei seiner Taufe,²⁾ und noch andere bei seinem Tode³⁾ oder der darauf folgenden Zeit stehen⁴⁾. Wir haben bereits gesehen, wie die Ausleger versucht haben, den gegebenen Zeitraum in den so gefundenen Rahmen einzufügen, indem sie teils vom terminus ad quem zurückrechnen, teils die einzelnen Perioden so abmessen, dass die Berechnung stimmt. So kann das Resultat soweit ganz zutreffend aussehen, ohne dass man jedoch deshalb Sicherheit haben kann, dass es an und für sich richtig ist. Auch der Inhalt der letzten Woche und deren beide Hälften lassen sich schwer mit Sicherheit bestimmen. Diese Schwierigkeit ist so gross, dass sich einige Ausleger⁵⁾ dadurch haben verleiten lassen, die letzte Hälfte der Woche geradezu bis zur Parusie auszudehnen. Dergestalt aber der letzten Woche einen längeren Zeitraum zuzumessen, als den ganzen 70 Wochen zusammengenommen, geht doch nicht wohl an. Auberlen meint daher, bei der Vertreibung der Christen aus Jerusalem stehen bleiben zu können. Das Subjekt zu הגביר V. 27 soll danach der Messias sein, cf. Jer. 53, 11, der durch seinen Kreuzestod den neuen Bund aufrichtet. Zwar bleibt dann bis zur Eroberung Jerusalems durch die Römer noch ein Zeitraum übrig; aber ebenso wie Adam schon vom Tage des Sündenfalles an als tot betrachtet werden muss, so auch das Volk der Juden als „innerlich tot“ von dem Augenblick an, da es Stephanum ermordete und die Christen vertrieb. Diese Erklärung, der wir schon bei der alten Kirche begegnet sind, leidet indessen an bedeutenden Schwierigkeiten. Wenn Auberlen z. B. zwischen הרים oder הסיגו התמים, Dan. 8, 11 und 11, 31 und unserem ישיבת זבח unterscheidet, so ist dies gewiss völlig unzulässig, soviel Wahrscheinlichkeit eine solche Unterscheidung auch für sich haben könnte. שבה Hiph. wird häufig in dem Sinne gebraucht „zur Ruhe bringen, aufhören lassen,

¹⁾ Jungmann, Sostmann.

²⁾ Theodoret, Melanchthon, Calvin, Vitringa.

³⁾ Calvin, Buddäus, Auberlen.

⁴⁾ Bengel, Petavius, Brunsmann.

⁵⁾ Hippolyt. In der neuesten Zeit Küper (Prophetentum, 1870, pag. 389).

ein Ende machen mit etwas“, aber stets in *malam partem*, synonym mit *הסיר* oder überhaupt ganz allgemein: „ein Ende machen“, z. B. einem Krieg, Ps. 46, 10, einem Streit, Prov. 18, 18, dem Jubel, Jes. 16, 10. Aber nirgends wird von den Opfern des alten Bundes in *bonam partem* gesagt, dass sie aufhören sollen; denn wohl heisst es, dass das Gesetz im neuen Bunde in die Herzen eingeschrieben, aber nicht, dass es abgeschafft werden solle (cf. p. 52). Es ist eine völlig unhaltbare Behauptung von Hitzig und Auberlen, dass das Wort nur vom Bunde des Herrn mit Israel solle gebraucht werden können, denn es findet sich auch anderweitig, z. B. von Bündnissen zwischen Völkern, Jos. 9, 6 ff. Dagegen heisst es immer wieder, wie schon nachgewiesen, von dem antichristlichen Feinde, dass er den Gottesdienst abschaffen werde, und es ist folglich kein Grund vorhanden, diese Stelle anders zu verstehen. Bezüglich des Ausdrucks *הגביר ברית לרבים* verweisen wir auf die Erklärung (pag. 51 ff.). Es ist hier die Rede von dem Feinde, der mit den Abtrünnigen im Volk einen Bund schliesst. Und was die Zeit betrifft, so wird doch kein Leser von selbst darauf verfallen, sich das Jahr 40 als die Zeit für Jerusalems Untergang zu denken. Dieser terminus ad quem ist augenscheinlich nur gewählt, um die Zahlen genau passend zu machen. Es ist aber nach allem leicht einzusehen, dass man, selbst wenn man dieses Ziel erreicht hat, nicht bei dieser Auslegung stehen bleiben kann. Wir sind daher genötigt, weiter zu gehen und untersuchen:

3. Die eschatologische Auffassung und ihre Berechtigung.

Dieselbe ist wesentlich neueren Datums, als irgend eine der vorangegangenen. Zwar finden sich in der alten Kirche Anläufe zu dieser Auffassung, jedoch ohne sonderlich Eingang gewonnen zu haben. Sie beherrscht sicherlich die Darstellung im IV. Buch Esra, wo der Tag des Gerichts ausdrücklich „*hebdomas annorum*“, also die letzte Woche der Weltentwicklung genannt wird. Derselbe Gedankengang ist es wahrscheinlich, der den Verfasser des Buches Henoch bewogen hat, die Geschichte „die 70 Hirtenzeiten“ zu nennen.

Aber erst Irenäus hat die eschatologische Auffassung wirklich in die Exegese eingeführt, indem er in V. 27 das Auftreten des Antichrists erblickt¹⁾. Ihm geistig verwandt findet Hippolyt²⁾ in dem Ausdruck βδελυγμα ερημωσεως geradezu den Antichristen. Die erste Hälfte der letzten Woche identifiziert er mit den 1260 Tagen in Apok. 11, 3, die andere Hälfte mit den 1260 Tagen Apok. 12, 6.³⁾ Cyrillus von Jerusalem hat, mag man sonst die kurzen Andeutungen in seinem Katechismus⁴⁾ auffassen wie man will, doch unzweifelhaft die letzte Woche eschatologisch verstanden, indem er den Gräuel der Verwüstung in die Zeit des Antichristen verlegt⁵⁾.

Noch müssen wir hier Ambrosius nennen, der in seinem Kommentar zu Luk. XXI. sagt: „Abominatio enim desolationis execrabilis adventus Antichristi est“.

Doch erst der neuesten Zeit war es vorbehalten, die eschatologische Auffassung so in die theologisch wissenschaftliche Auslegung einzuführen, dass sie mit der ausschliesslich messianischen auf gleiche Stufe gekommen ist. Dies haben wir besonders den Kommentaren von Kliefoth⁶⁾ und Keil zu verdanken. Die obengenannten vorzüglichen Exegeten gehen von der Anschauung aus, dass das Wort שבעים an und für sich nur Siebenheiten bezeichnet, ohne dass deshalb notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Jahren darunter verstanden werden muss. Die 7 Wochen erstrecken sich nun nach ihrer Annahme von Cyrus bis auf Christi Geburt, die 62 Wochen von Christus bis zum Auftreten des Antichristen; die letzte Woche schildert die Ereignisse zur Zeit desselben, die Abschaffung des Christentums, יכרת משיח ואין לו, parallel mit Zach. 13, 7, endlich den Untergang des Antichristen. Der term. ad quem ist also die Wiederkunft Christi, und das Allerheiligste, das gesalbt wird, ist der himmlische Tempel, Apok. 21, 1—3.

Diese Auffassung hat unleugbar grosse Vorzüge. Sie

1) Contra haereses, V: „tempus tyrannidis“.

2) Commentar XXXIX.

3) Migne, X, pag. 725 ff. „του δε Αντιχριστου το επιλοιπον.“

4) Catechism. X, XI, XII, XV.

5) Catechism. XV, 9. 12.

6) Der Prophet Sacharja. 1862. p. 246. 256.

hält an dem α in V. 25 fest, ebenso behält sie den Messias als bezeichnet durch משיח נגיד und stimmt darin mit der direkt messianischen Erklärung, mit der sie sich auch in der Auffassung von משיח, V. 26, sowie im wesentlichen in derjenigen von seinem Tode berührt, nur dass dieser Ausdruck die Ausrottung der ganzen Kirche mit einschliessen soll. Endlich decken sich diese Erklärungen der Hauptsache nach in der Auffassung von נגיד הבה, was die messianischen Ausleger auf die Römer, die eschatologischen direkt auf den Antichristen beziehen.

Inzwischen leidet auch diese Auslegung an verschiedenen Schwächen. Sie bringt nicht genügende Klarheit über den Umstand, dass das historische Jerusalem den Ausgangspunkt bildet, während die Prophetie doch vom idealen Jerusalem handeln sollte. Und es fehlt ihr die nötige Conformität mit den 70 Jahren des Jeremias; denn wenn diese die Bedeutung historischer Jahre haben sollen, so muss ihre Vervielfältigung, 7×70 Jahre, doch eine ebensolche haben. Nun erklären zwar die Vertreter der Hypothese gerade den Gedanken an chronologische Berechnung der Jahre für unzulässig und verweisen auf die verwandte Zeitbestimmung „eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“, Dan. 7, 25; 12, 7. Wir wollen diese Verwandtschaft durchaus nicht bestreiten, können sie jedoch nicht als hinreichenden Grund betrachten, um die Chronologie aufzugeben, da hier ja doch mit bestimmten Zahlengrössen, nämlich 7, 62 und 1 gerechnet wird. Und endlich — und dies ist vielleicht der schwerwiegendste Einwurf — ist es undenkbar, dass der Prophet den Tod des Messias am Kreuze und Jerusalems Untergang sollte überspringen können. Der Herr selbst fasst ja in seiner eschatologischen Rede beide Ereignisse, Jerusalems Fall und den Weltuntergang in eins zusammen. Auf diese Einwände sind uns die Vertreter der Hypothese bis jetzt die Antwort schuldig geblieben.

V. Das Neue Testament und Daniel 9.

Indem so eine jede der drei Hauptrichtungen bis in die neueste Zeit ihre Anhänger gefunden hat, ohne dass eine derselben das letzte Wort hat sprechen können, liegt die Frage nahe, ob sie sich nicht in der Weise vereinigen lassen, dass die eine die andere ergänzt. Ehe wir indessen an eine Prüfung dieser Möglichkeit herantreten, wollen wir zu ergründen versuchen, inwieweit etwa eine der genannten Auslegungen im N. Test., sei es in den eschatologischen Reden des Herrn oder in der Apokalypse eine Stütze finden könnte; nicht weil wir uns erlauben wollten, das A. T. aus dem N. T. zu erklären, sondern weil wir doch annehmen dürfen, dass die Erklärung der Propheten im N. T. eine Norm enthalten muss, die, wenn sich die Prophetie nicht genügend aus sich selbst erklären lässt, doch über dieselbe Licht verbreiten und den Schlüssel zu ihrem Verständnis geben muss im Sinne von 2. Petr. 1. 20: *πασα προφητεια γραφης ιδιας επιλυσεως ου γινεται*.

Die erste Frage ist nun, ob Matth. 24, 15 sich auf Dan. 9, 27 bezieht. Dem Wortlaut „*το βδελυγμα της ερημωσης*“ nach muss man, wie früher nachgewiesen, zunächst an Dan. 12, 11 denken. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass der Herr auch unsere Stelle im Gemüt gehabt hat, denn die Frage der Jünger hat eben diese zum Ausgangspunkt, indem sie voraussetzen, dass das Ende, *קץ*, unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems folgen werde. Ja wir werden geradezu genötigt, dies anzunehmen, wenn wir bedenken, dass Dan. 12 in erster Linie auf die Zeit des Antiochus Epiphanes geht. Dass der Unterschied zwischen *שְׁקוּצִים* und *שָׁקוּץ* als minder wesentlich angesehen wurde, geht aus den koptischen Übersetzern hervor, die beide *שְׁקוּצִים* durch ein Wort im Singular wiedergegeben.

Besonders aber müssen wir betonen, dass wenn Christus die Prophetie, die bereits durch Antiochus Epiphanes erfüllt war, auf die Zukunft anwendet, es über allen Zweifel erhaben ist, dass er auch an die Stelle Dan. 9, 27 gedacht haben muss, die schon ihrem Wesen nach weiter reicht.

Dies ist in der That auch allgemeine Annahme und sicherlich der Grund zu Θ's Übersetzung „ἐπὶ τὸ ἔσπον“; denn diese kann wohl im Zusammenhang mit כְּנָן gesetzt werden, wäre aber kaum entstanden, wenn der Übersetzer nicht geglaubt hätte, dass Matthäus sich auf unsere Stelle beziehe¹⁾. Soviel kann jedenfalls als festgestellt gelten, dass Christus die Erfüllung der Prophetie Daniels von dem Gräuel der Verwüstung in die Zukunft verlegt²⁾. Aber in welche Zukunft? fragt man. Aus Luk. 21, 20 geht hervor, dass dieser Evangelist die Prophetie durch die Eroberung Jerusalems durch die Römer erfüllt sieht. Inwieweit Lukas des Herrn Wort aus Rücksicht auf die Heidenchristen so dargestellt hat, lässt sich unmöglich beurteilen, ebensowenig aber kann man im Zweifel darüber sein, dass er die wirkliche Meinung des Herrn getroffen hat. Zwar könnte es scheinen, als sei der Grundbegriff in Dan. 9, 27 der „Gräuel“, doch ist dieser so unzertrennbar mit der „Verwüstung“ verbunden gedacht, dass diese, die als ein Gericht über die Gottlosigkeit hereinbricht, selbst ein Werk der Gottlosigkeit, eines gottlosen Verwüsters ist, der nicht nur zerstört, sondern eben dadurch entweiht und entheiligt, cf. Sir. 49, 2: βδελυγματα ανομίας.

So ist es klar, dass Christus von einer durch die heidnische Weltmacht ausgeführten Verwüstung spricht und hierin mit dem bei Daniel vorhandenen Gedanken übereinstimmt.

Was ist aber ἐν τοπῷ ἁγίῳ? Keim findet darin den Ausdruck für eine Entweiheung des Tempels, ähnlich wie zur Zeit des Antiochus Epiphanes, und meint so beweisen zu können, dass die Worte des Herrn sich nicht erfüllt haben.

¹⁾ Siehe Hengstenberg, Authent. des Daniel, pag. 263; in gleichem Sinne Böhl, die alttest. Citate, pag. 65; zum Teil auch P. Madsen o. a. Schr.

²⁾ Wir setzen voraus, dass Matth. 24, 15 durchweg die Rede des Herrn enthält und nicht, wie viele meinen, mit Worten der Evangelisten interpoliert ist, Hug, Einl., II, pag. 13 ff. (er sieht hier einen Beweis dafür, dass Matth. gleichzeitig mit dem Krieg geschrieben habe), Weiss in Meiers Commentar, pag. 437—58. Ο αναγγεωσκων hat nicht das Evangelium, sondern die Prophetie zum Objekt (Chrysostomus, Hengstenberg, Fritzsche, Keil) und muss, da es sich sowohl bei Matth. wie bei Markus findet, des Herrn eigener, auf Dan. 9, 22. 23. 25 bezüglicher Ausspruch sein.

Der Herr aber spricht, wie wir gesehen haben, nicht nur von einer Entweihung, sondern von einer völligen Verwüstung¹⁾. Dagegen ist es die Frage, ob er nur den Tempel meint. Der Ausdruck ἐν ἁγίῳ τοπῷ und der noch unbestimmtere ὅπου οὐ δεῖ bei Markus wird von Lukas durch Hinzufügung von „Jerusalem“ erläutert. Diese Erklärung stimmt mit Dan. 9, 27, wo von שָׁרֵף הַקִּדְשׁ die Rede ist. Dass mit dieser das Heiligtum, durch welches dieselbe erst zur heiligen Stadt wird, (Jer. 7, 14), zerstört werden soll, ist Selbstfolge. Und die Verwüstung der heiligen Stadt wiederum bringt diejenige des ganzen Landes mit sich.

Welches Ereignis ist nun also als die Erfüllung der Prophetie des Herrn zu betrachten? Da wir die Verwüstung als das Entheiligende urgieren, dürfen wir weder speziell an die Entweihung durch die Zeloten allein, noch an Titus (oder die Statue des Caligula oder Hadrian), sondern nur an die totale Verwüstung denken, bei welcher das ganze Volk zu Grunde geht, Jer. 7, 14—15.²⁾

Es entsteht nun aber die Frage, in welchem Verhältnis die Prophetie von Jerusalems Zerstörung zu derjenigen von der Wiederkunft des Herrn und dem Weltende steht. Unmöglich können wir annehmen, dass nur von Jerusalems Zerstörung die Rede ist; denn der Prophetie davon, Matth. 24, 15—20, wird V. 21—22 eine Motivierung des προσευχέσθαι in V. 20 unmittelbar beigefügt. In dieser Motivierung wird die Drangsal als die grösste geschildert, die je gewesen ist, und kommen wird; dies aber kann nur von der Trübsal zur Zeit des Antichristen gesagt werden. Auf diese Zeit weist auch der der apokalyptischen Bezeichnung „eine halbe Zeit“ entsprechende Ausdruck „κολοβωθήσονται“. Darauf folgt dann die Weissagung von den falschen Propheten, angeknüpft durch τότε, das nicht „darauf“, sondern „damals, zu der Zeit“ bedeutet, cf. τότε V. 16. Es ist demnach klar, dass

¹⁾ Godets Comm. zu Luk. 21.

²⁾ So möchte ich die verschiedenen Auslegungen zusammenfassen, die beim Tempel allein (Meyer, Keil) oder der Stadt (Holemann) oder dem Lande (Weiss) oder endlich einem Teil desselben (Wieseler, Bengel) stehen bleiben.

die Schilderung von Jerusalems Zerstörung in V. 15—20, da dieselbe mit der Beschreibung der antichristlichen Zeit in eins zusammenfließt, nicht auf jene allein sich beziehen kann. Der Gedanke muss demnach der sein, dass die Not, die über Jerusalem kommen sollte, ein Glied, aber auch nur ein Glied in der Kette der Drangsal ist, die in der antichristlichen ihren Gipfelpunkt erreicht.

Mit dieser Auslegung der Prophetie Daniels stimmt auch das Wort des Apostels 2 Thes. 2, 4. Er schildert hier den Antichristen mit Zügen, die aus Dan. 11, 36 entlehnt sind; dann aber sagt er, der Antichrist werde das Heiligtum beflecken, indem er sich in den Tempel Gottes setzt, und werde mit der ganzen Kraft des Satans geoffenbart werden, V. 9. So wird also wiederum der Gräuel und die Verwüstung ebenso wie in Dan. 9, 27 unmittelbar aneinandergereiht.

Endlich erinnern wir an Apok. 11, 2. 3; 12, 6. 14; 13, 5. Wir treffen hier die Zeitbestimmung: 42 Monate oder 1260 Tage oder $3\frac{1}{2}$ Zeit. Die 42 Monate sind die Zeit der der Heiden, cf. Luk. 21, 24: *αχρι ου πληρωσῳσι καιροι εθνων*. Sie „sollen die heilige Stadt niedertreten“. Die typische Erfüllung nahm ihren Anfang mit Jerusalems Zerstörung, während welcher das wahre Israel bewahrt bleibt (V. 1); vollendet wird sie in der christlichen Kirche, in welcher die Volkskirchen gleichsam einen Vorhof bilden, der zwar nicht gemessen wird, aber doch mit zum Tempel gehört, und in dem die zwei Zeugen weissagen, bis der Antichrist geoffenbart wird. Dass Jerusalem der Ausgangspunkt ist, geht aus der Bestimmung in V. 8 hervor: *οπου και ο κυριος αυτων εσταυρωθη¹⁾*. Die 42 Monate sind nämlich demnach identisch mit der Zeit der ersten Hälfte der letzten Woche Dan. 9, 27: Es ist die Zeit des Abfalls.

Die 1260 Tage Apok. 12, 6 umfassen denselben Zeitraum, denn während der Zeit, da Jerusalem von den Heiden unterjocht wird, bleibt doch das wahre Israel bewahrt. Andererseits ist der Aufenthalt des Weibes in der Wüste demnach eine Drangsalzeit; ihren Höhepunkt wird dieselbe

¹⁾ S. J. T. Beck, Erklärung der Offenbarung Johannis, 1884, pag. 177 ff.

aber erst in den 42 Monaten, Apok. 13, 5, und weiter in der letzten Phase des Tieres erreichen, V. 11 ff. Nun könnte es allerdings scheinen, als ob diese $3\frac{1}{2}$ Jare einen anderen Inhalt hätten, als diejenigen in Dan. 9, 27, und es ist dies in der That auch gegen die direkt messianische Auffassung geltend gemacht worden¹⁾, da sie hier die Strafzeit des alten Israel, in der Apokalypse dagegen die Trübsalszeit des idealen Israel enthalten. Dagegen muss doch bemerkt werden, dass der Inhalt der $3\frac{1}{2}$ Jahre bei Daniel nicht so klar in seinen Einzelheiten hervortritt, dass dieser Zeitraum nicht sollte verschiedene Ereignisse umfassen können. In jedem Falle ist sowohl bei Daniel wie auch in der Apokalypse von einer Drangsal die Rede, die ein Ende haben wird; dass dieselbe als ein Gericht über den abtrünnigen Teil der Theokratie hereinbricht, schliesst nicht aus, dass die ideale Theokratie während der Drangsalszeit bewahrt bleibe. Die Bewahrung eben dieser, der wahren Theokratie, bis zu ihrer Vollendung ist ja aber der Hauptinhalt unserer Prophetie V. 24.

In diesen, der Apokalyptik des N. Testamentes entnommenen Winken, meinen wir nun, dass sich der Schlüssel zum Verständnis Daniels finden müsse.

VI. Das Endresultat.

Siebzig Wochen sollten bis zur völligen Wiederherstellung der Theokratie vergehen. Ein Keim dazu war die Rückkehr von Babel und die Erbauung des zweiten Tempels, denn nun war ja die Schuld, deren Folge das Exil war, gesühnt. Und dass dieser Keim nicht verdorren kann, zeigt sich in der Makkabäerzeit; da das Heiligtum nach seiner Schändung durch Ant. Epiphanes wieder eingeweiht wird. Durch den Messias, seinen Tod und seine Auferstehung wird

¹⁾ P. Madsen, a. Schr. pag. 81, Not. 2.

der Keim zum Stamm. Die Krone aber entfaltet sich erst, wenn das Messiasreich in dem Reiche der Herrlichkeit seine Vollendung erhält. Wir erinnern uns hier des Protevangeliums, dass nicht nur verheisst, der Messias werde persönlich der Schlange den Kopf zertreten, sondern „des Weibes Same“ also „mit dem Messias seine ganze Gemeinde“¹⁾ soll durch ihn diesen Sieg gewinnen. Dann erst ist die Offenbarung der ewigen Gerechtigkeit, deren Licht das Dunkel Golgathas durchbrach, zu der Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2) geworden, deren Flügel sich über das ganze Volk Gottes ausbreiten, cf. die Schilderung des Reiches der Gerechtigkeit Jes. 11, 4; Ps. 45; 2. Thes. 2, 8: ὃν ὁ κυριος Ἰησους ἀνελεῖ.

Wenn dies unstreitig der Hauptinhalt der Prophetie ist, so entsteht nun die Frage, wie sich die Zeitbestimmung „70 Jahrwochen“ damit vereinigen lässt. Denn dass dieselbe durchaus keinen Anspruch auf irgend welche chronologische Bedeutung haben sollte, ist ganz undenkbar. Man kann sich, wollte man dies dennoch annehmen, nicht etwa auf synonyme Zeitbestimmungen, wie „eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“ berufen; denn wenn diese letzteren vollständig congruent wären, so wäre kein Grund vorhanden gewesen, die eine derselben durch eine bestimmte Zahl zu bezeichnen, in der zwar die symbolische Bedeutung der Siebenzahl und Zehnzahl unverkennbar ist, die aber dennoch über das ausschliesslich Symbolische hinausgeht.

Ebensowenig kann man andererseits die Forderung stellen, dass man nach einer solchen apokalyptischen Zahl Zeit und Stunde sollte berechnen können; dies, so sagt Er, der Herr über die Zeit ist, hat der Vater seiner eigenen Macht vorbehalten (Akt. 1, 7). Zu Christi Zeiten war man der Meinung, dass der vorherverkündigte Zeitraum ungefähr verflossen sei; deshalb war eine gewisse Veranlassung vorhanden, ihn damals zu erwarten. Aber als die Jünger fragten: „Herr, wirst Du auf diese Zeit das Reich Israel aufrichten?“ da mussten sie erfahren, dass auch die Apoka-

¹⁾ Nur bei dieser Erklärung kommen die Ausdrücke וְרַעְיָהּ וְכָל
Gen. 3, 15 zu ihrem Recht.

lypse eine Prophetie ist, die das Kennzeichen einer solchen trägt, dass die Zeitbestimmung im wesentlichen die Richtung und den Inhalt angiebt, ohne dass jedoch der letztere mit dem jedesmaligen Zeitabschnitt erschöpft zu sein braucht. Es ist ja allen Prophetien gemeinsam, dass das Kommen des Herrn angekündigt wird, ohne dass ein besonderer Unterschied zwischen seiner ersten und zweiten Zukunft gemacht wird. Dies kann erst mit der allmählichen Entwicklung der Ereignisse vollständig verstanden werden. Da kann es denn auch geschehen, dass Gott sowohl die Worte des Propheten wie die Ereignisse der Geschichte so lenkt, dass dieselben auch im einzelnen genauer congruieren, als der Prophet selbst es wusste.

Ehe wir indessen näher auf diesen Punkt eingehen, wollen wir die Zeiteinteilung untersuchen. „Bis zu משיח נגיד sind 7 Wochen“. Diese Zeitbestimmung scheint auf das schärfste eine geringere Reihe von Jahren, als bis auf Christum, auszudrücken; denn nicht nur wollen 49 Jahre als eine allzukurze Frist für einen so langen Zeitraum erscheinen, sondern es ist auch schwer einzusehen, wie dieselbe Periode zuerst mit 70 und darauf mit 7 Wochen bezeichnet werden kann. Bei der typischen Auslegung, die den משיח נגיד für Cyrus hält, sowie bei der direkt eschatologischen, die die 62 Wochen jenseits der ersten Zukunft des Herrn verlegt, fällt diese Schwierigkeit fort. Wir haben jedoch nachgewiesen, dass man bei keiner dieser beiden Erklärungen stehen bleiben darf und sind daher genötigt, eine andere Lösung dieses Rätsels zu suchen. Hier sehen wir uns nun gezwungen, der bereits citierten Aussage 2. Petr. 1, 20. 21 gemäss anzunehmen, dass der Prophet selbst keine solche zu geben vermochte. Wir haben es hier nicht mit des Propheten eigenen Berechnungen zu thun, sondern er wird vom Geiste Gottes auf jene Geisteshöhe emporgetragen, von welcher aus er bis ans Ende schaut und apokalyptisch auch die Stadien des Weges, aber doch mit der gewöhnlichen Begrenzung der Prophetie, erblickt, sodass, was uns geoffenbart ist, dass nämlich das Kommen des Messias ein doppeltes sein wird, seinem Auge nicht enthüllt ist. Wir können wohl verstehen, dass es einmal heisst, bis zum Messias seien 7,

und zugleich, es seien 70 Wochen bis dahin: 7 Wochen nämlich bis zu seinem ersten Kommen, 70 Wochen bis zu seiner Wiederkunft.

Aber wie ist denn das zu verstehen? fragt man, dass der Messias nach Verlauf von 62 Wochen, also am Ende der 69 Wochen ausgerottet werden soll? Wie ist es denkbar, dass er sowohl am Ende der 7 als auch am Ende der **69** Wochen lebt? Wiederum stehen wir vor derselben Doppelheit. In Wirklichkeit muss der Tod des Messias an das Ende der 7 Wochen gedacht werden; da es sein Werk ist, für die Sünden des Volkes zu sterben, müssen die Propheten zunächst an sein Todesjahr denken, wenn sie von seinem Kommen reden. Aber erst uns ist es gegeben zu verstehen, dass sein Werk einen Zeitraum von solcher Länge umfasst, dass derselbe erst mit dem Ausgang der 69 Wochen abgeschlossen ist. So wird es möglich, dass das Volk zu verschiedenen Zeiten zu erforschen sucht, ob nicht die vorherverkündigte Frist abgelaufen sei. Es kann sehr wohl während einer einzelnen Zeitperiode ein Teil der Prophetie erfüllt worden sein, ohne dass deshalb gerade dann der ganze Inhalt derselben erschöpft zu sein braucht; vielmehr kann eine neuere und reichere Erfüllung folgen. In dieser Weise hat der Meister selbst den Weg zum Verständnis der Prophetien eröffnet, wenn er uns in seinen eschatologischen Reden Jerusalems Untergang und seine Wiederkunft gleichzeitig als nahe bevorstehende und doch wiederum fernliegende Ereignisse bezeichnet. „Dieses Geschlecht soll nicht vergehen, bis dass es alles erfüllet werde“, sagt er, indem nämlich das damalige Geschlecht bereits den Keim sah, aus dem heraus die Zukunft sich entfalten sollte. Ebenso ist es der Gedanke des Propheten Jesaia, dass Immanuel zugleich mit dem Untergang des Weltreiches hervortreten sollte, Jes. 7. Und er hat Recht, denn das Weltreich ist durch alle seine wechselnden Phasen hindurch doch wesentlich eine Totalität.

Diese Erwägungen meinen wir, müssen uns die Norm für die Auslegung der Prophetie geben, und wir wollen danach in einer abschliessenden Übersicht nachzuweisen suchen, wie die Einzelheiten sich in Übereinstimmung damit bringen lassen.—

Wir wiederholen zuerst, was bereits erhärtet worden, dass nämlich der terminus a quo sich nicht mit chronologischer Sicherheit¹⁾ nachweisen lässt. Schon hierin liegt die Unmöglichkeit, „Zeit und Stunde“ mathematisch genau zu berechnen. So passt ganz gewiss die Zeitbestimmung „7 Wochen“ auf die Periode von 589—538, und Cyrus wird ja von Jesaias der Gesalbte des Herrn genannt, משיח, Jes. 45, 1, sodass das Volk schon hier einen Keim zur künftigen Erfüllung der Prophetie erblicken musste. Aber von da bis zu der Aussage, Cyrus sei die Erfüllung der Prophetie, ist jedoch noch ein gewaltiger Abstand; denn das, was durch ihn geschah, ward doch nur die äusserliche Restitution der Theokratie, während V. 24 weit grössere Dinge verheissen hatte. Dazu kommt, dass das Wort von Jerusalems Wiederaufbauung nicht eine Weissagung des Jeremias sein kann, denn diese galt nur den 70 Jahren. Es ergeht vielmehr am Ende derselben ein neues Wort an Daniel, und dieses behandelt also eine Zukunft, welche über die von Jeremias geweissagte hinausgeht. Unmöglich aber bleibt es, mit Sicherheit zu sagen, zu welcher Zeit jenes Wort ausging.

Zwischen der Heimkehr von Babylon und der Makkabäerzeit vergeht nun ein Zeitraum, der so lang ist, dass er wohl als „62 Wochen“ bezeichnet werden könnte. Der Mord des Hohepriesters Onias ist ein bemerkenswertes Zeichen für das, was sich die Theokratie von der Weltmacht erwarten kann. Wie wir gesehen haben, war die Makkabäerzeit von der Erwartung durchdrungen, dass die Erfüllung der Prophetie nahe bevorstand. Daniel selbst hatte dieselbe ja als eine Zeit von epochemachender Wichtigkeit hingestellt, Dan. 8, 11—12, und die Schilderung des נגיד הבא sowie der Begebenheiten in der letzten Hälfte der 70. Woche passen in mehrfacher Beziehung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes, gerade so wie dies in 1. Makk. 1 nachgewiesen ist.

Inzwischen müssen wir auch hier wieder daran festhalten, dass es nicht diese Ereignisse sind, die der Herr dem Daniel in unserem Gesicht gezeigt hat. Es wäre ver-

¹⁾ „Als bloss mathematische Grössen sind diese typischen Wochen in der Weissagung überhaupt nicht zu nehmen“, L. Orelli, Die alttest. Weissagungen, 1882, p. 525 ff.

geblich, Anspruch auf vollständige oder, um den Ausdruck zu gebrauchen, auch nur auf annähernde chronologische Genauigkeit machen zu wollen; denn die Zeit von Cyrus bis auf Antiochus Epiphanes beträgt nur 367 Jahre, während die 62 Wochen 434 Jahre ausmachen; es besteht also hier ein Unterschied von mehr als 7 Jahrwochen. Und wollte man auf den Inhalt der 62 Wochen, sowie dieser am Schluss von V. 25 geschildert ist, hinweisen, so muss man zwar zugeben, dass es eine in vieler Beziehung gedrange Zeit für die Juden war; dennoch aber besagt das Prädikat *רבות* mehr, als diesem Zeitraum zugeschrieben werden kann. Und was Antiochus betrifft, so kann man ja doch nicht sagen, dass er in den Wogen des Krieges umkam, und ebensowenig ging Jerusalem zu seiner Zeit zu Grunde.

Dagegen muss man den Vertretern der typischen Auffassung einräumen, dass der Gott der Geschichte die Ereignisse so gelenkt hat, dass das Volk zu jener Zeit Keime der Erfüllung hat sehen und darauf hingelenkt werden können, nach der höchsten Erfüllung zu spähen, und dies zwar nicht allein durch die unverkennbare Ähnlichkeit in den Hauptzügen der Prophetie und Geschichte, sondern auch dadurch, dass die 62 Wochen, wenn sie auch noch nicht vorüber waren, doch sich ihrem Ende näherten, und die Ereignisse unter Antiochus Epiphanes, selbst wenn nicht alles unumstösslich zu beweisen war, doch nicht ohne Grund mit einigermaßen chronologischer Genauigkeit auf die Dauer einer Jahrwoche, in deren Mitte der tägliche Dienst im Heiligtum abgeschafft wurde, veranschlagt werden durften. Auf diese Weise erhalten die Zahlen gewiss eine so grosse Bedeutung, dass man sagen kann, sie kommen zu ihrem Recht.

Wenn nun aber die Vertreter der typischen Auffassung ihrerseits wiederum zugeben müssen, dass sie ihre Anschauung nicht durchführen können, ohne im einzelnen ihre Zuflucht zu Conjekturen zu nehmen, und namentlich nicht, ohne die mystische Bedeutung der Zahlen, besonders der 62 Wochen, auf Kosten der Chronologie zu Hilfe zu nehmen, so ist damit eo ipso eingestanden, dass man nicht bei dieser Auffassung stehen bleiben kann, sondern genötigt ist, ohne deshalb derselben einige

wahrheitsgemässe Züge abzusprechen, weiter zu gehen und zu untersuchen, inwieweit die beiden anderen Auffassungen, die direkt messianische und direkt eschatologische, sich vereinigen lassen.

Beide letztgenannten Auffassungen sind darin einig, dass sie in משיח נגיד den Messias erblicken. Ferner finden sie übereinstimmend, dass der Messias ebenfalls mit משיח in V. 26 identisch ist. Wie wir gesehen haben, muss die Exegese ihnen hierin Recht geben. Im einzelnen weichen sie dagegen von einander ab; so in Bezug auf das Verständnis des Satzes ואין לו in V. 26, wie ferner in der Auffassung von נגיד הבה und namentlich was die Verteilung der 7 und der 62 Wochen betrifft. Wir knüpfen an den letztgenannten Punkt an. Die grosse Zahl verschiedener Ansichten über den term. a quo und term. ad quem zeigt deutlich, dass wir mit unserer Ansicht über die Unmöglichkeit einer absolut genauen Zeitrechnung Recht haben. Aber andererseits müssen auch wir zugeben, dass die 70 Jahrwochen, annähernd wenigstens, die Zeit von Esra bis auf Christi Tod umfassen. Wir betonen dies, weil es ein neuer Beweis dafür ist, dass Gott seine Verheissungen genau erfüllt. Auch die Juden konnten, wie wir gesehen haben, nicht umhin, diese Tatsache zu bemerken.

Wird nun ferner der ganze Zeitraum in 3 Abschnitte eingeteilt, so nehmen wir an, dass dies auf einen Umstand hinweist, den die Prophetie sonst nicht so bestimmt anzudeuten pflegt, dass nämlich das Kommen des Messias zeitlich betrachtet ein Doppeltes ist. Wenn es heisst, dass der Messias nach Verlauf der 7 Wochen auftritt, aber wiederum, V. 26, nach Ablauf der 62 resp. der folgenden Wochen ausgerottet werden soll, so geht daraus klar hervor, dass **seine Existenz eine zweifache sein muss**. Hiermit ist nun nicht gesagt, dass das ואין לו nur nach der direkt eschatologischen Auffassung von der Vernichtung seiner Herrschaft, also von der Auflösung der Volkskirchen in der antichristlichen Zeit verstanden werden kann; denn es darf nicht übersehen werden, dass wir hier am Schlusse des ganzen Zeitraums stehen, sodass die 69. Woche sowohl die historische wie die mystische 69. Woche sein kann. Damit stimmt auch, wenn

es in der Beschreibung der 62 Wochen heisst, dass die Stadt während dieser Periode gebaut werden soll sowohl in ihrer ganzen Ausdehnung als auch nach bestimmtem Mass in gedranger Zeit. Die erste Bestimmung, רחוב, passt nämlich besonders auf die Stadt des alten Bundes, die zweite zugleich auf die Kirche, die dritte insonderheit auf die letztere; denn wenn auch die Zeit nach dem Exil nicht ohne Drangsal war, so kann man doch solche nicht als charakteristisches Merkmal der ganzen Periode bis auf Christi Tod betrachten, indem doch ein Teil derselben einen ruhigeren Verlauf nahm. Anders dagegen verhält es sich mit dem Jerusalem, das Jes. 54, 2 ff.; 56, 6—7; 58, 12; 62, 7. 12; Sach. 8, 22 beschrieben wird. Dass auch dieses, das neue Jerusalem, unter Trübsalen erbaut werden soll, sehen wir aus Jes. 63, 1—6; cf. Sach. 14 und Joh. 16, 33.

Nach den 62 Wochen soll der Messias ausgerottet werden, V. 25. Mit diesem Ereignis stehen wir also in der Periode der 70. Woche. Zu welchem Zeitpunkt in dieser Woche dies stattfinden soll, wird nicht gesagt; es ist jedoch wahrscheinlich, dass mit der Hälfte der Woche, von der in V. 27 die Rede ist, die letzte Hälfte gemeint ist, und wir nehmen daher an, dass in dem Tode des Messias die nota charakteristica für die erste Hälfte der Woche zu finden sind. Demnach muss angenommen werden, dass die 69 Wochen mit dem Auftreten, also mit der Taufe des Messias enden. Dass so ausdrücklich, wie hier der Fall, gesagt wird, der Messias solle aus dem Wege geräumt werden, kann im Blick auf Stellen wie Jes. 53 und Sach. 12, 10: אֵת אֲשֶׁר דָּקְרוּ nicht Wunder nehmen. Mit לוֹ יָאֵץ lässt sich vergleichen Jes. 53, 8 und Sach. 13, 7: Es soll eine Zeit kommen, da seine Herrschaft über das Volk unterbrochen werden wird. Infolgedessen kommt die Stadt in die Gewalt des törichten Hirten, vgl. Sach. 11, 15. Dieser wird geschildert als עֵם נֶגִיד הַבָּא, ein Ausdruck, mit dem das Weltreich bezeichnet wird. Der Fürst desselben wird nicht mit Namen genannt, denn nicht er, sondern das Volk ist der hervortretende Faktor. Diess passt in merkwürdiger Weise auf Rom. Titus führte, wie bekannt, den Krieg gegen die Juden nicht als Kaiser, sondern im Auftrag des Vespasian; er war nicht מֶלֶךְ, sondern נֶגִיד,

eminens¹⁾. Dass indessen nicht die ganze Erfüllung durch Titus herbeigeführt wurde, geht aus dem folgenden וקצו בשטף hervor. Das Suffixum geht unzweifelhaft auf נגיד. Aber da Titus ja als Sieger heimkehrte, ist ein Verständnis des Gedankens nur dadurch möglich, dass man עמ als Hauptbegriff auffasst und darin das Weltreich in Analogie mit der Auffassung desselben in Jes. 7, 15 ff. erblickt, sodass die Zeit seines Bestehens unberücksichtigt gelassen, und sein Wesen als Hauptsache betrachtet wird. Wir meinen also, dass der Untergang des Römerreiches in der Überschwemmung, שטף, der Völkerwanderung, als dem Anfang zum Untergange desjenigen Weltreiches angesehen werden muss, dessen נגיד der Antichrist ist, und in dessen עמ man seine, schon Ps. 2, 14, Ez. 39 praefigurierten Anhänger zu finden hat.

Aber liegt denn nicht hierin ein ausdrücklicher Hinweis auf Jerusalems Zerstörung? Sicherlich, denn נחרצת שטמות kann nur diese Bedeutung haben. Wir haben uns bereits gegen den Einwand verwahrt, dass ein so trostloser Gedanke nicht in den Zusammenhang passe, da der Prophet für Jerusalem betet. Jerusalems Restitution kann ja, wie alle Propheten einstimmig bezeugen, nur durch den Fall des ungläubigen Israel geschehen, Jes. 6 etc. Und wenn Christus in die Worte ausbricht: „Siehe Euer Haus soll Euch wüste gelassen werden“, Matth. 23, 38, so bezieht er sich unzweifelhaft auf Daniel. Aber dennoch — das muss hervorgehoben werden — kann mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer die Prophetie nicht erschöpft sein, denn nachdem der Untergang der Stadt besprochen ist, heisst es weiter: עד קץ מלחמה. Es ist also hier die Rede von einer noch ferneren Zukunft, die mit dem Falle Jerusalems ihren Anfang nimmt. In Übereinstimmung damit sagt Jesus, Jerusalem solle zertreten werden „bis dass der Heiden Zeit erfüllet wird,“ Luk. 21, 24, cf. Matth. 24, 6: „Ihr werdet hören Kriege und Geschrei von Kriegen.“

„Er wird vielen den Bund stärken eine Woche lang.“

¹⁾ rad. نَجْد protendit, eminuit, cf. نَجْد Hochland, und נגיד coram, Urwurzel: נגד, strecken, sich erstrecken, cf. נגיד, nervus, נגיד war langhalsig, it. جيد.

Da, wie aus der Exegese (pag. 47) hervorgeht, das Subjekt in *הגביר* *הבא*: *נגיד* ist, so muss *ברית* in malam partem zu verstehen sein, *רבים* also von den Abtrünnigen in Israel. Dass der Bund mit diesen stark gemacht wird, will sagen, dass sie durch ihre fortgesetzte Verstockung, die sie dazu bewog, den Messias zu beseitigen, in Abhängigkeit von den Feinden geraten sind; sie wähnen sich Freiheit zu verschaffen und versinken nur tiefer in Knechtschaft, weil sie sich nicht bekehren wollen. Sehr treffend haben die Ausleger hier an Joh. 19, 15 erinnert: „Wir haben keinen anderen König, denn den Kaiser.“ Die letzte Erfüllung dieser Prophetie wird der Bund des Antichristen mit der abgefallenen Christenheit sein, s. Apok. 17, 13, wo die Grossmächte dem Tiere Macht und Kraft auf Erden übergeben. Die unmittelbare Folge dieses Bundes, des Bundes zwischen Unglauben und Teufelsmacht, wird darin bestehen, dass der Gottesdienst abgeschafft wird; *ישבית*, cf. die Redensart *arae cessant*. Ein Vorzeichen dessen, dass dieses entsetzliche Unglück einstmals das Volk Israel treffen könnte, war die Aufstellung des Götzenaltars unter Antiochus Epiphanes. Eine epochemachende Erfüllung aber traf offenbar erst mit der Verbrennung des Tempels im J. 70 v. Chr. ein. Hier kam in Wahrheit die Verwüstung auf den Flügeln des Gräuels. Matth. 22, 15 fasst beide Stellen, die unsrige, sowie Dan. 12, 11 zusammen, indem der Singular *ερημωσας* der letztgenannten Stelle entnommen ist; *εν τοπω άγιω* ist eine freie Wiedergabe der *O'* zu erstgenannter Stelle. Der Genitiv, der sich schon bei *O'* findet, ist abstractum pro concreto. Dass Jesus an die Verwüstung durch die Römer gedacht hat, kann keinem Zweifel unterworfen sein; das Wort von der Flucht der Jünger auf die Berge erfüllte sich ja damals buchstäblich. Dass er doch nicht Daniel wörtlich citiert und nicht die Erfüllung seiner Prophetie in einer einzelnen Begebenheit hat nachweisen wollen, sondern nur den danielischen Ausdruck benutzt um zu sagen: dies, was Daniel „Gräuel der Verwüstung“ genannt hat, sollet Ihr gewiss sehen, und wenn Ihr es sehet, dann sollet Ihr kennen, dass es ist Zeit zu fliehen, geht, wie Dr. Nösgen¹⁾ treffend

¹⁾ Strack-Zöckler, Commentar B I 1886, p. 152.

bemerkt, daraus hervor, dass er nicht das für diesen Fall bei Matthäus signifiante ὅπως oder ἵνα πληρωθῇ benutzt.

Noch stehen indessen zwei Fragen unbeantwortet: Die Ausdehnung der letzten Woche, und der Untergang des Verwüsters, mit deren Verkündigung die Prophetie schliesst. Wie lassen sich diese beide Fragen im Zusammenhang mit dem Untergang Jerusalems beantworten?

Aus V. 26 geht hervor, dass der Tod des Messias sowohl wie Jerusalems Untergang in die letzte Woche fallen. Obgleich nun dieser Vers vom Fall des Feindes spricht, so wird letzterer doch in V. 27, der durch 1 mit jenen verbunden ist, als noch existierend dargestellt. Derselbe Vers zeigt, dass die Herrschaft des Feindes eine Woche lang währen soll. Diese eine Woche wird in zwei Hälften geteilt; die Grenzscheide beider Hälften wird durch die Abschaffung des Gottesdienstes gekennzeichnet. Die Folge davon ist die Verwüstung, die also die letzte Hälfte der Woche ausfüllt. Die Sache verhält sich demnach folgendermassen: In der ersten Hälfte der Woche kommt der Abfall; dieser erreicht seinen Gipfelpunkt in der Mitte derselben durch die Abschaffung des Gottesdienstes, die ein Strafgericht ist, dessen Folge wiederum der völlige Untergang in der letzten Hälfte der Woche ist. Die Schilderung von der Verwüstung der Stadt in V. 26 muss dergestalt als eine anticipierende betrachtet werden. V. 27 zeigt die endliche Ursache zu Jerusalems Untergang. Trotz der Ausrottung des Messias wäre eine Bekehrung des Volkes doch noch möglich gewesen; aber da es, anstatt Busse zu thun, sich mit den Feinden verbündet und von Gott abfällt, zieht es sich dadurch die Strafe des völligen Untergangs zu. So sind, wie man von einer Apokalypse erwarten kann, die verschiedenen Entwicklungsstadien klar gekennzeichnet. Und sicherlich lassen sich dieselben Stadien in der Geschichte nachweisen: Der Tod des Messias, der totale Abfall durch die Vertreibung der Christen aus Jerusalem (insofern ist es berechtigt, wenn man auf die Ermordung des Stephanus als auf den Anfang eines neuen Zeitabschnittes hingewiesen hat), die Zerstörung Jerusalems. Nun lässt sich zwar nicht leugnen, dass sich ein Zeitraum von einer Woche unmöglich mit der

Periode von 33—70 v. Chr. decken kann, und die 7 und die 62 Wochen chronologisch, die letzte Woche apokalyptisch zu fassen, wie z. B. Küper in seiner sonst so vorzüglichen Darstellung, geht doch nicht an. Aber es ist doch andererseits klar, dass die Ereignisse in diesen 37 Jahren nur eine vorläufige Erfüllung enthalten, und dies muss um so bestimmter angenommen werden, da ja Roms Untergang erst viel später erfolgte. Wir müssen also doch den Abschluss der Ereignisse an das Ende dieses Aeons setzen und insofern denen Recht geben, die in נגיד חבא den Antichristen sehen.

Was die bereits berührte Schwierigkeit betrifft, dass die $3\frac{1}{2}$ Jahre derart die Trübsalszeit des abtrünnigen Volkes Gottes bilden, während sie in der Apokalypse als die Trübsalszeit der wahren Theokratie dastehen, so ist dazu weiterhin zu bemerken, dass die Not der wahren Theokratie in die 1. Hälfte der Woche fällt, V. 27 a, während die andere Hälfte, V. 27 b, das Gericht über den Antichristen schildert. Indem die Prophetie damit schliesst, endigt sie also nicht nur mit einem Gericht, sondern zugleich mit einer Verheissung; denn wenn das Gericht über den Bedrucker ergangen ist, so ist eo ipso die Drangsal für den Bedrückten vorüber. Erst dann, wenn die Ungerechtigkeit dieser Welt ihr Ende erreicht hat, kann das Reich der ewigen Gerechtigkeit zur Vollendung kommen. Das Resultat unserer Untersuchung ist also dieses: Die 70 Wochen umfassen in Wirklichkeit die ganze Geschichte der Theokratie; sie enthalten aber das dialektische Moment, dass ihr Endziel, das Kommen des Messias, den Anfangspunkt einer neuen Weiterentwicklung bildet, die mit seiner Wiederkunft abschliesst. Deshalb wird der ganze Abschnitt wieder in 3 Teile geteilt, deren erster durch die symbolische Siebenzahl gekennzeichnet wird, weil es die Zahl des Messias ist, als dessen, der alle Gewalt im Himmel und auf Erden ($3 + 4$) haben soll, Matth. 28, 18; der zweite Abschnitt bezeichnet die für Menschen unberechenbare (deshalb die Zahl 62), und allein dem verborgenen Ratschlusse Gottes vorbehaltene, grosse Missionsperiode zwischen dem Kommen des Messias im Fleisch und seiner Wiederkunft zum Gericht; der dritte Abschnitt, die letzte

Woche, bezeichnet in Analogie mit der Zeitbestimmung „ $\frac{1}{2}$ Zeit“ einen im Verhältnis zu den vorangegangenen Perioden sehr kurzen Zeitraum, nämlich den Abschluss dieses Aeons, wo die Ereignisse sich mit grosser Schnelligkeit vollziehen, bis das Gericht der ganzen Entwicklung ein plötzliches Ziel setzt. So erhält die direkt messianische Auffassung Recht, wenn man auf die 70 Jahre als ein Ganzes blickt, während man einen erfolglosen Kampf gekämpft hat, um die einzelnen Perioden einzeln auszurechnen. Die Vertreter der eschatologischen Auffassung haben andererseits wohl die wesentliche Bedeutung derselben erkannt, dagegen sich der Einseitigkeit schuldig gemacht, zu übersehen, dass die Zahl 70 als Ganzes doch in irgend einem Verhältnis zur Chronologie stehen muss. Die typisch-messianische Richtung endlich hat uns den Dienst erwiesen, auf einzelne concrete, geschichtliche Phänomene hinzuweisen, in denen die Prophetie im einzelnen eine vorläufige Erfüllung gefunden hat, die indessen nur eine Vorbereitung auf die endliche Erfüllung ist. Während so diese Auffassung den Zahlen eine allzugrosse Bedeutung beilegt, unterschätzt die eschatologische den Wert derselben. Die direkt messianische Auffassung hat also im wesentlichen Recht, nur ist ihre Betrachtungsweise mangelhaft. So ist es auch begreiflich, dass Exegeten aus diametral entgegengesetzten Lagern, wie des Rationalismus¹⁾ und der Orthodoxie, in der neuesten Zeit einander darin begegnen können, dass sie beide die Prophetie mit Antiochus erfüllt sehen, während die letzteren doch wieder das unzulängliche gefühlt haben, das darin liegt, bei diesem stehen zu bleiben, und deshalb zu der sogenannten typisch-messianischen Auffassung ihre Zuflucht genommen haben. Wir meinen dergestalt sagen zu können, dass jede der drei Richtungen ihr Wahrheitsmoment enthält, die Wahrheit aber in einer solchen Vereinigung aller enthalten ist, wie sie aus einer richtigen Verbindung des Gedankens über das erste Kommen des Messias und demjenigen über seine Wiederkunft hergeleitet werden darf. Damit stimmt denn auch die Natur der Zahl,

¹⁾ Kuenen, a. Schr., triumphiert vergeblich darüber zu Gunsten seiner rationalistischen Anschauung.

denn während die Siebenzahl allein die Zahl des Messias ist, ist zehn die Zahl der Vollständigkeit; 7×10 bezeichnet also nicht nur 1) dass der Messias kommt, sondern 2) dass sein Reich, sein Werk, zur Vollendung gelangen soll und zwar durch 3) die Perioden, in die der ganze Zeitraum eingeteilt wird. Mit Recht erwarteten daher die Frommen in Israel den Messias, als die 70 Wochen verflossen zu sein schienen, „den Trost Israels“, Luk. 2, 25. 38. Joh. 1, 42. Aber der Messias selbst antwortete den Jüngern: „Es gebühret euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde“, Akt. 1, 7. Denn er war gekommen und er sollte kommen; die 70 Wochen sind auf einmal historische und mystische.

Gegen diese unsere Auffassung wird man vielleicht einwenden,¹⁾ dass die Propheten sonst niemals weiter blicken, als bis zum Kommen des Messias, denn selbst die Apostel konnten sich einen Zeitraum jenseits des Messias nicht denken und erwarteten darum die Parusie in der allernächsten Zukunft.

Diese Thatsache steht jedoch in keiner Weise im Widerspruch mit unserer Auffassung; denn auch in unserer Prophetie ist zu sehen, wie das Ende der Zeit unmittelbar aus dem Tode des Messias hervorgeht. Erst successive sollte der Kirche das Verständniss dafür aufgehen, wie das Kommen des Messias Abschluss und Anfang der Theokratie zugleich ist. Eben in diesen Gedankengang leitet Christus die Apostel ein, wenn er sagt, dass „erst das Evangelium gepredigt werden soll allen Völkern, und dann wird das Ende kommen“, und wenn er die Trübsale der Zukunft nach seinem Hingang vorausverkündigt. Und doch war es erst dem Apostel Paulus gegeben, auf Grunde des Blickes, den ihm seine Missionsarbeit in die Zukunft der Heidenwelt gestattete,

¹⁾ Küper o. a. Schr. pag. 381.

²⁾ Ein Zeugnis für die Richtigkeit der Vereinigung der typischen und der messianischen Auffassung giebt auch Orelli, o. a. Schr., indem er meint, dass der Sammler des Kanons an Onias gedacht habe, die Prophetie jedoch „von Haus aus“ messianisch sei. Dass indessen der Sammler die Prophetie älter als der Verfasser verstehen sollte, hat O. nicht beweisen können. Es bleibt so doch bei dem „von Haus aus“ als dem Centralen in der Prophetie.

zu verstehen, dass erst der Antichrist kommen soll; s. 2. Thes. 2, wo der Apostel sich nicht allein auf Dan. 11, 36, sondern auch auf unsere Stelle bezieht, indem die Anfhebung des Gottesdienstes durch den Antichristen von Paulus in V. 4 auf ähnliche Weise beschrieben wird, wie in unserer Stelle, V. 27. Auch stimmt es ganz mit der Beschreibung vom Untergang des Antichristen seitens des Propheten, wenn Paulus ihn „ὁ υἱος ἀπωλείας“ nennt und sagt, dass durch ihn der Abfall, ἡ ἀποστασία, komme solle, cf. Daniels לרבים רגביר ברית.

Noch bestimmter finden wir die einzelnen Züge aus den Ereignissen der letzten Woche in der Apokalypse ausgeführt, wo der apokalyptische Inhalt dadurch seine volle Ausgestaltung erhält, dass wiederum eine neue Thür geöffnet wird, die noch niemand aufgeschlossen hatte, nämlich in der Unterscheidung zwischen der ersten und zweiten Auferstehung, dem Tage des Herrn und dem Tage des Gerichts. Soweit hat Daniels Auge nicht geschaut, selbst wenn er sowohl den Fall des Antichristen, als auch (Kap. 12, 2) die Auferstehung der Toten sieht.

Was Daniel gesehen hat, enthält so zwar die wesentlichsten Momente einer jeden Apokalypse, die Keime, aus denen die Apokalypse des N. T.'s durch neue Offenbarungen heranwachsen soll. Aber er kommt nicht über den Standpunkt des A. T.'s hinaus: Er sieht das Kommen des Messias, das Auftreten des Antichristen und dessen Fall, der den endlichen Sieg der Theokratie involviert. Der Engel fordert ihn auf, Acht auf das Gesicht zu haben, aber er hat die Tragweite seines eigenen Gesichts selbst nicht vollkommen zu durchschauen vermocht. Das prophetisch-dialektische Moment, das darin liegt, dass der Messias ihm sowohl am Ende der 7 als auch am Ende der 70 Wochen gezeigt wird, hat der Mann doch nicht ganz erfassen können, der den Befehl erfüllt, das Buch zu versiegeln „bis zum Ende der Zeiten.“ Denn erst dann soll das Siegel gebrochen werden. Auch wir, an welche die letzten Zeiten herangetreten sind, müssen noch warten auf die letzte Erfüllung und damit auf die letzte Klarheit. Nur das wollen wir betonen, dass Daniel die Länge der Zeit, nicht 7, sondern 10×7

Wochen, geschaut, und zugleich geahnt hat, dass der Tod des Messias eine neue Reihe von Ereignissen eröffnen würde.

Ogleich nun das Gesicht derart wohl apokalyptisch ist, wurzelt es doch, wie jede Prophetie, in dem gegebenen heiligen Boden, dem der Verheissung, deren wesentlicher Inhalt schon von der Zeitgenossenschaft gekannt und verstanden war. Es ist eine völlig unberechtigte Behauptung von H. Schultz¹⁾, dass Daniel hier „eine magische Weissagung, wie keine Prophetie sie kennt, oder kennen kann, in das Alte Testament einführt“. Denn wir treffen hier dieselben leitenden Grundgedanken, wie in allen Prophetien: Den Gedanken von Sünde und Gnade (V. 24), den Gedanken über den Messias (V. 25) und seinen Tod (V. 26), über sein Volk und Reich, und endlich den Gedanken über das Gericht, in welchem die Theokratie geläutert wird, sodass der ungläubige Teil des Volkes zu Grunde geht (V. 27). Dass sodann die ewige Gerechtigkeit an den Überbleibenden, dem wahren Israel, geoffenbart werden soll, ist schon V. 24 gesagt und bedarf deshalb keiner Wiederholung. Der Abschluss, den viele in V. 27 vermisst haben, ist damit im Context selbst genügend klar gegeben. Schliesst nicht auch der „Evangelist unter den Propheten“ mit einem Gericht? Jes. 66, 15—17 sieht man das Weltgericht seinen Anfang nehmen am Hause des Herrn. cf. Ez. 9, 6. Aber Gottes Volk hat den Trost der Verheissung, den es nimmermehr verlieren kann: „In Jerusalem sollt ihr getröstet werden,“ V. 13, denn wenn das alte Zion im Gericht dahinsinkt, erhebt das neue Jerusalem seine Zinnen bis zum Himmel empor, cf. Dan. 9, 24—25 mit Jes. 54, 10—14. —

¹⁾ A. T. Theologie, 1878, pag. 824.

Bemerkung zu Seite 29.

Ich bin im Zweifel, ob, wie Bischof Münster vermutet, die Übersetzung des Hesychius in den beiden koptischen Übersetzungen zu suchen sei. Jedenfalls kann dies, wie mir scheint, nur von der Sahidischen Übersetzung gelten. Ich habe daher den Namen des Hesychius parenthetisch beigelegt.

Was V. 26 anbelangt hat Münster das Wort *CFNABOTE* nicht verstanden (o. a. Schr. p. 96). Der gelehrte Orientalist Herr Professor Dr. W. Schmidt in Kopenhagen vermutet, dass zwei Wörter zusammengeschrieben sind; er übersetzt demzufolge: „sie sollen wegnehmen die Salbung.“ Dies scheint mir das richtige zu sein. Der Übersetzer denkt entweder an die hohepriesterliche oder an die königliche Würde, welche aufhören soll. Memph. scheint wie Θ. „Salbung“ zu lesen, Sahid. „einen Gesalbten“.

Berichtigung.

Seite 13	Zeile 17	v. o.	statt ש	lies ש
„ 16	„ 23	v. o.	„ א	lies ך
„ 21	„ 18	v. o.	„ ן	lies ן
„ 25	„ 14	v. u.	„	Resutat lies Resultat
„ 57	„ 3	v. u.	„	חבנה lies חבנה
